

جو ایسا مان لاتا ہے کہ کتب الہامیہ اس کی طرف سے ہیں
جو طبیعت عالم کا موجد ہے اس کو انہیں اس قسم کی
مشکلات کا متوقع ہونا چاہئے طبیعت عالم زمین یا آبی جاتی ہیں

حَقِيقَةُ الدِّينِ لَا تُقَامُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ

دین کی تشبیہ ساتھ ساتھ اور نظام طبیعت عالم کے
جسکے پیچھے کیمینٹ ہٹس رائی سکول شاہجہانپور نے انگریزی ترجمہ کیا
۱۸۹۳ء

نظائر و مضامین

کتابخانه آصفیه سرکار عالی حمید آبادکن

راطل

سازمان و اخذ انشوروی وزارت معارف و اوقاف و صنایع

نام کتاب

فقهیه - فقهیه

تألیف در فقهیه

۱۲

TO
SIR WILLIAM MUIR, K. C. S. I.,
PRINCIPAL OF EDINBURGH UNIVERSITY
TO WHOSE NOBLE EFFORTS
IN THE CAUSE OF URDU LITERATURE
DURING HIS GOVERNMENT
OF THE
NORTH-WESTERN PROVINCES,
THE RISING GENERATION IS DEEPLY INDEBTED,
IS GRATEFULLY INSCRIBED

A work

Of which his acquirements can best determine how far
the difficulties may excuse the defects.

P R E F A C E

— to * o: —

In presenting the public with a new edition of the Urdu version of the First Part of BUTLER'S ANALOGY of Religion, the translator begs to observe, that though there will always exist room for improvement in the translation of a work of so abstruse a character as the Analogy is, yet from the great care and labor bestowed upon this final revision it is to be hoped that there will be found very few passages to which a candid critic would take exception; whilst those only, who saw the work as it first appeared some 18 years ago, can form a correct estimate of the very material improvement it has since undergone.

Besides minor alterations of words and phrases, the main requisite of the revision kept in view has been the opening up and paraphrasing of involved passages, so as to convey the full sense of the author, and with this object the general phraseology has been made easier, and a good many explanatory notes added, either explaining some technicality or throwing light on the author's meaning or reasoning. And in order to realise the difficulties of a purely Urdu-knowing reader, the translator has not trusted solely to his own judgment, but has invariably consulted educated natives unacquainted with English, and has thus endeavored to remove every appreciable difficulty so as to bring the book within reach of the general reader. From what has been said it is not to be understood that every ordinary Urdu scholar will be able to grasp Butler's reasoning in its entirety from the version, any more than an ordinary English scholar would from the original English; but it might without presumption be averred that a youth, who has read Persian up to the matriculation standard of our Universities of Northern India, would apprehend the general sense of Butler with greater ease from the Urdu version than he would from the *Author's* English.

The Urdu preface, which enters fully into Butler's method of reasoning, has further been enlarged with a summary of the main argument pursued in each chapter, showing the natural and connecting links of reasoning that exist between the chapters individually and collectively. The translator would therefore particularly invite the reader to a careful perusal of the Urdu preface before entering upon the study of the work itself.

فہرست مضامین

مطالب

صفحہ

۴-۱	تذکرہ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب
۸-۱	دیباچہ - از جانب مترجم
۲۳-۱	باب اول - حیات آئندہ کے بیان میں
	باب دوم - حکومت الہی کے بیان میں جس کا عملدرآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہے مخصوص اس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے
۳۵-۲۴	عمل میں آتی ہے
۶۶-۳۸	باب سوم - حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے بیان میں
	باب چہارم - حالت آزمائش کے بیان میں جو امتحان و مشکلات و خطرات
۷۷-۷۷	دلالت کرتی ہے
	باب پنجم - حالت آزمائش کے بیان میں جس سے اخلاق کی تہذیب اور ترقی
۱۰۹-۷۸	مقصود ہے
۱۳۹-۱۱۰	باب ششم - مسئلہ حیر کے بیان میں باین نظر کہ اس کا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے
	باب ہفتم - حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان میں باین نظر کہ وہ ایک نظم و
۱۴۵-۱۳۶	یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا
۱۵۴-۱۴۶	خاتمہ - خلاصہ مضامین ابواب

تذکرہ بشپ جوزف

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف لٹریچر معتبرہ مشہورہ مسیحی تہذیبیہ کے
 بین انگلستان کے ضلع برکشائر کے شہر وائیچ میں اٹھارہویں مئی ۱۶۹۲ء کو
 پیدا ہوئے اور اپنے بھائی ہنری سے عمر میں چھوٹے تھے اور ان کے والد
 ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز و کا نڈار شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور
 لیسق پایا ارادہ کیا کہ اسکو ایسی تعلیم کیا جائے کہ خادم دین ہونے کی لیاقت
 حاصل کرے اس واسطے ایک فاضل نامی پادری بارٹن صاحب کے مدرسے
 میں داخل کیا چنانچہ اس مقام میں اونکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی اور
 بعد ازاں ایک مشہور عالم جونس صاحب کے سپرد کیا جسکے اکثر شاگرد جلیل القدر
 عہدوں پر مقرر و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت میں صاحب ممدوح نے
 کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت اونکی دینیات اور آئیات کی طرف
 از بس مائل تھی ظہور اس علم کا اولن خطوط کے مضامین سے جو نما میں صاحب
 ممدوح اور ڈاکٹر کلا رک صاحب کے درباب بحث ذات و صفات الہی کے
 مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفت سکر صاحب کے
 جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور نہ تھا لیکن جس وقت
 نام کاتب ڈاکٹر کلا رک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی الفور صاحب ممدوح کو اپنے

زمرہ احباب میں مشکک کیا اور مورد کمال عنایت والتفات کا فرمایا اس لئے کہ صاحب ممدوح کی ذکاوت اور صداقت اور علم اور خوش وضعی نے جو فحادی خطو سے مترشح تھی کلاڑک صاحب کے دل پر کمال اثر کیا تھا۔

اس مراسلت کے چند روز بعد صاحب ممدوح کلیسیہ انگلشیہ کا طریقہ اختیار کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ صاحب ممدوح کے والد اہل طریقہ دیگر سے تھے صاحب ممدوح کو اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی مگر جب دیکھا کہ شے اپنے ارادے پر مستقل ہیں تو رہی ہوئے بعدہ صاحب ممدوح آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایک مدرسے میں ۱۷ مارچ ۱۸۷۱ء کو فائز ہوئے اس مقام میں اونکے اور ڈاکٹر ٹالیٹ صاحب کے بیٹھے ایڈورڈ ٹالیٹ کے درمیان رابطہ محبت و اتحاد نے کمال وثوق پایا اور ڈاکٹر کلاڑک اور اپنے دوست کے والد کے ذریعے سے دارالسلطنت لندن میں ایک معزز خدمت پر بطور واعظ ممتاز ہوئے اس وقت صاحب ممدوح کی عمر چوبیس برس کی تھی اور پادری ہوئے بہت دن نہ ہوئے تھے کہ اس عرصے میں ایڈورڈ ٹالیٹ صاحب نے وفات پائی اور وقت رحلت کے اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی اور اونہوں نے صاحب ممدوح کو عرصہ قلیل میں دو معزز خدمتوں پر سرفراز کیا۔ اس زمانے میں صاحب ممدوح نے نسخہ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور بقدر فرصت اوپر توجہ کی اور اسی عرصہ میں صاحب ممدوح نے خدمت وعظ سے دست بردار ہو کر منجملہ مواظف خود پندرہ وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یا قیامزدہ کے مطالب نسخہ تشبیہ میں داخل کئے۔

نسخہ تشبیہ جو انگریزوں کی کتب دینیہ میں دلائل قاطعہ اور برابرینِ باطلہ کا
 ایک نادر مجموعہ ہے ۱۳۳۷ء میں اول طبع ہوا اگرچہ مصنف کی توجہ ایک مدت
 سے اس کے مضامین پر مصروف تھی لیکن اوس زمانے کے حالات نے
 اونہیں زیادہ تریر انگیزتہ کیا اون دنوں میں نسبت معاملات دینیہ کے ایک
 عجیب طرح کی تاریکی لوگوں کے دلوں پر چھا رہی تھی اور مدارج دین از روئے
 علم و عمل کے ہر روز تنزل پذیر تھے اس طرح کی جہالت و بے دینی نے رواج
 پایا تھا کہ اکثر لوگوں کے کردار و گفتار سے ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے
 فرائض کی تضحیک کرنا عین تمغائے دانش و فراست ہے علاوہ بریں اسی
 زمانے میں چند اشخاص قومی دست محدود دہریے پیدا ہوئے اور دین منکر
 ہر طرف سے گویا چڑھائی کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکھا
 کسی نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیاء کا ابطال لکھا غرض کہ
 دین منکر کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینوں کے
 مقابلے پر چند دیندار فاضل مستعد ہوئے اور طرفین سے بہت کتب میں بھی
 گئیں جن میں سے نسخہ تشبیہ نہایت مشہور و معروف ہے ہر چند کہ اوس میں ان
 محدود کے اعتراضات کا جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثے سے مطلقاً تبرأ ہے
 اور شروع سے آخر تک اوس میں خاص طریقہ فلسفہ مرعی ہے۔ یہ کتاب مصنف
 کے حین حیات میں چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروع میں بعض بعض مقاموں پر
 اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آج تک جواب نہیں ہوا۔

بشپ ممدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس طرح ہے کہ ۱۳۳۷ء میں

سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامراء لارڈ ڈٹا لٹ صاحب نے اوٹکوا اپنے خاندان کا پادری مقرر فرمایا اور تین سال کے بعد ایک معزز عہدہ عطا کیا صاحب مدوح کی اونکے دوست سکر صاحب ہی کے ذریعے سے ملکہ کارولین تک کہ زوجہ شاہ جارج دوم کی تھیں رسائی ہوئی یہ بادشاہزادی بڑی فاضلہ اور بیدار مغز تھی اور اسکو علم فلسفہ کی طرف از بس توجہ تھی اونکے حسب احکام صاحب مدوح شام کے سات بجے سے نو بجے تک خدمت میں حاضر رہتے اور اونکو اپنے کلام معجز بیان سے مسرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہ کو طبع ہوئے ایک سال کا عرصہ ہوا تھا کہ ملکہ مدوحہ نے انتقال کیا اور مرتے وقت صاحب مدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی ۱۷۳۷ء میں بادشاہ نے صاحب مدوح کو بپشپ کے عہدے پر ممتاز کیا اور انجام کار اپنی خدمت خاص میں معزز فرمایا ۱۷۴۷ء میں ڈرہم کے اسقف نے وفات پائی اور صاحب مدوح اونکے عہدے پر معین ہوئے قریب عرصے دو سال تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور تندہی سے انجام دیا اور ۱۷۴۹ء تاریخ جون ۱۷۴۹ء کو شہر ہاتھ میں اس جہان فانی سے رحلت فرمائی اوس وقت اونکی عمر ساٹھ برس کی تھی اور برشل کے گرجے کلان میں مدفون ہوئے *

لاہور میں
میں پائی پادری

یافثا ح

دیباچہ

حمد بجد و ثنائے بیدار اوس ذات پاک کو سزاوار ہے جس نے کسی
 شے کو از کثرہ خاک تا افلاک و از فرش زمین تا عرش برین ہرگز عبث نہیں
 بنایا۔ بلکہ ہر ذرہ آفتاب عالم تاب حکم و مصالح ہے۔ و ہر قطرہ دریاے ناپید اکنا
 فوائد و منافع۔ اگر گل خندان ہے تو دفتر حقائق بے پایان ہے۔ اور اگر غنچہ
 سر بستہ ہے تو گنجینہ دقایق پنهان۔ شعر

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار ہر ورقے دفتر معرفت کردگار
 اس کتاب پیدائش سے ہر دانہ بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخہ
 آفرینش سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے متفع ہو سکتا ہے۔
 چنانچہ نسخہ معروف و مشہور جناب بشپ جوزف بٹلر صاحب نے دین کے
 اثبات میں تصنیف فرمایا ہے ایک گل ہے اسی گلستان کا اور ایک پرن
 ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اوسکے پہلے حصے کا مضمون دین کے عام

عقائد سے تعلق رکھتا ہے اور مانند خورشید کے جمیع ادیان و ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر عاقبت اندیش اوس سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اس لئے اس ناچیز کی خاطر میں گذرا کہ اگر اوسکا ترجمہ سلیس اردو میں ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عظیم متصور ہے *

واضح ہو کہ اس نسخہ بے نظیر کے پہلے حصہ کا مقصود یہ ہے کہ جو اعتراضات دین کے مقدم مسئلوں پر کئے جاتے ہیں مثلاً نفس کا باقی ہونا اور بعد موت کے ہمارا ایک عالم دیگر میں با دراک و فعل قائم رہنا اور اس عالم میں اس عالم کے اطوار و کردار کے موافق ہمارا مستوجب جزا و سزا کا ہونا اور مثل اوسکے دیگر باتوں کا جواب دیا جاوے اور ان مسائل کی تائید کی غرض سے مصنف نے اوس مشابہت کو جو عالم حقیقی کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے عالم مجازی کے ساتھ ہے واضح کیا ہے اور ان معاملات کی جسکا مشاہدہ ہم عالم طبعی میں روزمرہ کرتے ہیں اور جنکو مصنف نے اسباب سلسلہ عالم کر کے تعبیر کیا ہے عالم معنوی کے ساتھ جو ہمارے مشاہدہ سے باہر اور جسکی تلقین دین کرتا ہے مشابہت دکھلائی ہے یا یوں کہئے کہ حق تعالیٰ کی اوس حکومت کو جسکا تجربہ ہم اس عالم میں کرتے ہیں اوسکی حکومت مشابہ کیا ہے جسپر اعتقاد رکھنا اور جسکی آئندہ کو امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ پس مصنف کو اس بات کا اظہار منظور ہے کہ دونوں عالموں میں ایک ہی صنایع کی صنعت کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان دونوں عالموں کا نظام بہت سی باتوں میں ایک دوسرے کے مشابہ

اور وہ دونوں اپنی وسعت میں بے پایاں اور فہم کی رسائی سے یکساں باہرین
مگر باوجود اسکے ہر دو کا انتظام ایک ہی طرح کے قواعد کلیہ پر منحصر اور عادات
انہی کے ایک ہی طرح کے اصول پر مبنی پایا جاتا ہے اور اس قسم کی تقریر کو
قیاسی کہتے ہیں اور اس کا زیادہ یا کم قوی و ضعیف ہونا ہمارے مشاہدہ اور تجربہ
کی کثرت اور قلت پر موقوف ہے *

پوشیدہ نہ ہے کہ اس نسخہ میں دنیا کے ایک حاکم مدبر اور عالم کے ایک
موجد کامل و مطلق کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اور اس کی اون صنعتوں اور مصلحتوں کی
بنا پر جو ہویدا و مسلمہ ہیں اون امور کی نسبت جو پوشیدہ اور مشتبہ ہیں اور جن پر
اعتراض یا جھکا انکار کیا جاتا ہے استدلال کیا گیا ہے اور معترض کو اوس کی
اصول مسلمہ یعنی اس دنیا پر حق تعالیٰ کی حکومت کی بنا پر قائل کیا ہے کہ اوس کے
اعتراض محض بی وقعت ہیں اس لئے کہ جیسا کہ وہ نظام دینی پر عائد ہوتے ہیں
ویسا ہی حق تعالیٰ کے نظام دنیوی پر بھی جس حیثیت سے وہ ہمارے دیکھنے
میں آتا ہے اور جس کا معترض خود مقرر ہے عائد ہوتے ہیں غرض کہ مصنف نے
حق تعالیٰ کی اُن عادت کی بنا پر جس کا تجربہ ہم ہر لمحہ کرتے ہیں اون معاملات کی نسبت
جو وسیع ترین اور جنکی خبر دین منترکہ سے حاصل ہوتی ہے بحث کی ہے۔ کیونکہ
جس وقت عالم کے موجد حقیقی اور حاکم کامل و عادل کا وجود تسلیم کر لیا اور تجربہ
روزمرہ سے اوس کا طریقہ عمل دریافت ہو گیا اور یہ کہ اوس نے انسان کے اعمال
سے کس کس قسم کے نتیجے متعلق کئے ہیں اور تقاضائے تعینات عالم کے موافق
اون سے کس طرح پیش آتا ہے تو ان مقدمات معلومہ کی بنا پر اون اعتراضات کا

جو حق تعالیٰ کی حکومت دینیہ پر کئے جاتے ہیں جواب شافی دیا جاسکتا ہے لیکن جن صاحبوں کو کائنات عالم کا انتظام ناقص اور خام معلوم ہوتا ہے اور جن کو مصرعہ فلک راسقف بشکافیم و طرح نو در اندازیم - کا دعویٰ ہے ان سے مصنف کو بحث نہیں ہے کیونکہ اس تقدیر پر تو حق تعالیٰ کی حکمت کاملہ کا اور اس کی حکومت قدیمہ کا جو مسلمانی گئی ہے انکار نکلتا ہے۔ لیکن اگر ان شخصیات گستاخانہ سے پرہیز کیا جاوے اور واقعات پر جیسا کہ وہ نفس الامرین ہمارے مشاہدہ اور تجربہ میں آتے ہیں لحاظ کیا جاوے تو نظام عالم اور نظام زمین ایک نہایت قریب اور حیرت انگیز مشابہت پائی جائیگی اور معلوم ہوگا کہ دونوں عالم ایک ہی عظیم الشان نظام کے جزو ہیں لہذا جو اعتراض ایک کی نسبت کیا جاوے وہی دوسرے پر بھی عائد ہوگا۔ پس اس بنا پر ثابت کیا ہے کہ اعتراض جو دین پر کئے جاتے ہیں محض باطل اور پوچھ ہیں +

اس میں شک نہیں کہ دلائل مسطورہ سے ثبوت قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہے مگر یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ظن ایک اعلیٰ مرتبہ کا ظن ہے اور انسان روزمرہ کے کاروبار میں اس سے بھی ادنیٰ درجہ کے ظن پر عمل کرتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ ایسی چیزیں جنکا ہر کو ثبوت قطعی حاصل ہے یا حاصل ہو سکتا ہے بہت کم ہیں اور ایسے ضعیف البنیان مخلوق کے لئے جیسا انسان ہے ظن غالب ہی دستور العمل ہو سکتا ہے چنانچہ معاملات روزمرہ میں اوی پر اسکے عمل کا دارومدار ہے یہاں تک کہ وہ اپنے فائدہ کی نسبت نہایت قلیل امید پر عمل کرنے کو مستعد ہو جاتا ہے اور کاروبار دنیا میں نہ صرف ان امور کی نسبت جنکے وقوع کا

اوسکو یقین ہے بلکہ اونکے نسبت بھی جنگا واقع ہونا صرف ممکنات سے ہے احتیاط و عاقبت اندیشی عمل میں لاتا ہے اور اکثر اوقات اس خیال پر اسباب آئندہ مہیا کرتا ہے کہ شاید کسی وقت اونکی ضرورت پڑے حالانکہ ایسی ضرورت کے عائد ہونے کی امید بہت ہی قلیل ہوتی ہے جبکہ ہمو دو چیزوں کے وزن کا فرق دریافت کرنا منظور ہوتا ہے تو ایک صحیح ترازو میں اونکو تو تین اور جس طرف ذرہ بھی پلہ ٹھککتا ہے وزن کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور اوس پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح اس امر کی نسبت کہ کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہیے عقل سلیم یہ چاہتی ہے کہ وزن کی تھوڑی زیادتی بھی کافی شمار کیجائے *

پس تقریر مذکورہ بالا کا اہصل یہ ہے کہ اگر کائنات عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے تشبیہاً دین کی حقیقت کے ادنیٰ درجہ کا ثبوت حاصل ہو تو بھی اوس پر عمل کرنا ہمارے اوپر عقلاً واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس قسم کی تشبیہ سے دین کی حقیقت کے ثبوت کی نسبت ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہو تو اس صورت میں انسان پر جو عقل اور تمیز اخلاقی سے مزین ہے دین کا قبول کرنا مقدم ہو جاتا ہے اور اوسکو قبول نہ کرنا ایسی ناجاقتیت اندیشی اور معیقلی ہے کہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتی۔ غرض کہ اس رسالہ نادر میں یہ امر براہین قاطعہ سے ثابت کیا ہے کہ جبکہ انسان دنیا کے چھوٹے اور نیز بڑے معاملات میں ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ کے ظن پر عمل کرتا ہے تو امور دینیہ میں اور عالم آئندہ کی نسبت ثبوت قطعی پر ٹھہرنا جسکا وہ اہم سے اہم دنیوی معاملہ میں متوقع نہیں ہوتا بلکہ نہایت خفیف ظن پر اکتفا کرتا ہے ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ

جسکی نسبت کچھ عذر نہیں ہو سکتا ہے +

غرض کہ مصنف نے اس نسخہ میں ثابت کیا ہے کہ دین فطری کی جن مخصوص باتوں پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ اون باتوں کے جو سلسلہ نظام عالم میں دیکھنے میں آتی ہیں مشابہ ہیں لہذا اعتراض مذکور پایہ استدلال سے گرا ہوا ہے اور اس نظر سے مصنف نے حصہ اول میں سات باتیں جنکو مسائل دین فطری کہا چاہیئے سات ابواب میں ملحوظ رکھی ہیں ان میں سے ہر ایک کا مختصر بیان کرنا بیجا نہوگا۔ باب اول میں حیات آئندہ کا قرین قیاس ہونا اس عالم میں جنم لینے کی تشبیہ سے دکھایا گیا ہے چونکہ رحم مادر سے باہر آنا ہماری حیات کا جاری رہنا ہے لہذا یہ عجیب تبدل اس امر کی تائید کرتا ہے کہ وہ عجیب ترتیب بھی جو موت سے عائد ہوگا ہماری حیات کا منقطع ہونا نہیں بلکہ جاری رہنا ہو اور دیگر تشبیہات سے ثابت کیا ہے کہ انسان کا نفس اپنے وجود کے لئے بہت صورتوں میں جسم مادی کا محتاج نہیں ہے۔ باب دوم میں اس امر کی بحث ہے کہ عالم آئندہ کی یہودی کس طرح دستیاب ہو سکتی ہے اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ جس طرح راحت اور رنج اس عالم میں نتیجے ہمارے چال و چلن کے ہیں لہذا تشبیہاً اس بات کا ظن ہو سکتا ہے کہ یہ نتیجے حیات آئندہ میں بھی اپنا اثر پیدا کریں۔ اور قیاس مذکور کی باب سوم میں اس طرح تائید کی گئی ہے کہ حکومت طبعیہ جسکے ماتحت ہم اس عالم میں ہیں وہ ایک حکومت نمیز ہے کیونکہ اوس میں اکثر اوقات نیک چلنی کے ساتھ خوشی اور بد چلنی کے

ساتھ دکھ لگا ہوا ہے۔ پس از روئے تشبیہ یہ امر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستی کی حکومت جسکے آثار ابتدائی اس عالم میں پائے جاتے ہیں عالم آئندہ میں ہم کو نگھی یا دکھی کرنے میں زیادہ تر دخل کھتی ہو اور اس اعتراض کا جواب کہ خدا کی رحمت سے بید ہے کہ اس نے نیکی کی راہ میں اس قدر دشواریوں کا حائل ہونا جائز رکھا ہو باب چہارم میں اس طرح دیا ہے کہ چونکہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ ہم کو اس زندگی میں اس قدر مشکلات اور آزمائشیں پیش آتی ہیں کہ ناکامی سے بچنے کے لئے عاقبت اندیشی سے چلنا لادبی ہوتا ہے لہذا یہ امر بعید از قیاس نہیں ہے کہ ہمارا فائدہ ابدی بھی ایک آزمائش اور خطرہ کی حالت میں ہماری ہی کوشش پر موقوف رکھا گیا ہو۔ اور باب پنجم میں امر مذکور کی تائید کی غرض سے واضح کیا ہے کہ جس طرح اس دنیا میں عالم رضاعت ایک تیاری ہے واسطے عالم شباب کے اور عالم شباب ایک تیاری ہے واسطے عالم سن قمیز کے۔ اسی طرح یہ امر کہ ہماری کل زندگی واسطے زندگی آئندہ کے تربیت اور تیاری کی ایک حالت ہے از بس قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور باب ششم میں اس امر سے بحث ہے کہ قیاس مذکور مسئلہ جبر سے ہرگز ضعیف نہیں ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو اپنے تین مجبور سمجھتے ہیں وہ اس دنیا میں اپنے افعال کے ذمہ دار سمجھے جاتے ہیں اور اون سے برتاؤ بھی اسی طرح کیا جاتا ہے پس اغلب ہے کہ باوجود عقیدہ جبر کے عالم آئندہ میں بھی اون سے اسی طرح

سلوک کیا جائے گا۔ اور باب ہفتم میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ اگرچہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تاہم اس ناواقفیت سے اس عقیدہ کا ضعیف ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ کل تجربہ سے یہ بات یقیناً ثابت ہے کہ جون جون ہمارے علم کو ترقی ہوتی جاتی ہے وہ امور جو پیشتر سمجھ میں نہیں آتے تھے بالکل صاف ہو جاتے ہیں۔ پس آئندہ کو بھی لامحالہ ایسا ہی ہوگا۔ اب ناظرین سے مترجم کی یہ التماس ہے کہ وے اس کتاب کی مسلسل تقریر پر بلا تعصب بتوجہ تمام غور کریں اور بصدق دل اوسکی یہ دعا ہے کہ خالق عالم سب کو اتحاد کے ہلاک کرنیوالے وسواس سے محفوظ رکھے اور اپنی سچی راہ دکھاوے۔ آمین +

حالت آئندہ میں بازیست و ادراک قائم رہنا غالباً پایا جاتا ہے یا نہیں +

(۱)۔ اس عالم میں بچپن کی ناچاری اور خامی کی حالت میں ہمارے پیدا ہونے اور بعد ازاں سن تمیز کو پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نوع انسان میں طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ وہی مخلوق یعنی وہی تنفس زیست اور ادراک کے مدارج کے اعتبار سے جداگانہ حالتوں میں قائم رہے آوین اور ایک زمانہ زیست کے عمل اور راحت اور رنج کی قابلیتیں نسبت اونکے جو دوسرے زمانے کے لئے معین کی گئی ہیں از بس مختلف ہوں۔ اور دوسری مخلوقات کی نسبت بھی یہی قاعدہ صادق آتا ہے۔ کیونکہ (قطع نظر اودن مدارج کے جو رحم مادر میں واقع ہوئے) ان مخلوقات کے پیدا ہونے کے وقت کی اور زمانہ بلوغ کی قابلیتوں اور حالات زیست کا مختلف ہونا۔ کیڑوں کا پروار ہونا اور اس تبدل کے باعث نقل مکان کی قوت کا بہت زیادہ ہو جانا۔ میضے کا چھلکا توڑ کر پرندوں اور پتنگوں کا اپنے مسکن سے باہر آنا اور اس وسیلے سے ایک عالم جدید میں جو اونکے لئے سامان جدید سے آراستہ ہے داخل ہو کر نئے طرز پر زندگی بسر کرنا طبیعت عالم کے اس قاعدہ کلیہ کی مثالیں ہیں۔ اسی طرح حیوانات کے کل انقلابات عجیبہ اور مختلفہ پر بیان غور کرنا چاہئے۔ مگر حالات حیات جنہیں ہم خود زمانہ گذشتہ یعنی رحم مادر اور عالم رضاعت میں زندہ رہ چکے ہیں ہمارے سن تمیز کی حالت موجودہ کی نسبت قریب قریب اس قدر مختلف ہیں جس قدر کہ زیست کی دو حالتوں یا درجون میں مخالف تصور کرنا ممکن ہے۔ پس حالت موجودہ کے بعد ایک دوسری حالت میں ہمارا زندہ رہنا جو فرض کرو کہ اس حالت سے

اس قدر مختلف ہوگی جس قدر ہماری یہ حالت حالات سابقہ کی نسبت مختلف ہے
تشیبہ کے اعتبار سے عالم کی طبیعت کے بالکل مطابق ہے یعنی اسی قسم کے
ایک قاعدے یا تعین طبیعی کے مطابق ہے جو ہمارے تجربے میں آچکا ہے۔
(۲) ہم جانتے ہیں کہ ہر کونسل کی اور راحت اور رنج سے متاثر ہونے
کی قابلیت حاصل ہے کیونکہ ہر کونسل اپنے فعل کا اور راحت سے حظ اور تکلیف سے
رنج اٹھانے کا علم حاصل ہے۔ قبل موت کے ان قوی اور لیاقوتوں کے ہم
موجود ہونے سے اس امر کا کہ وہ بحالت موت اور ابعد بھی ہم میں قائم رہیں گے ظن
ہوتا ہے بلکہ ظن غالب کما چاہیے جو اس امر کے لئے کافی ہے کہ اوس ظن کی
بنا پر عمل کیا جائے الا اوس صورت میں کہ کوئی صاف دلیل اس خیال کی ہو
کہ موت اون قوایں حیات کی ہلاک کرنے والی ہے کیونکہ ہر صورت میں اس
امر کا ظن غالب ہوتا ہے کہ کل چیزیں جیسا کہ ہم انھیں دیکھتے ہیں ہر حال میں
وہی ہی قائم رہیں گی سوائے اون حالات کے جنکی نسبت کوئی وجہ ہے کہ وہ
چیزیں اون میں تبدیل ہو جائیں گی اور یہ ظن یا گمان جو طریقہ عالم کی تشبیہ سے پیدا ہوا
اسی قسم کا ہے جو خود لفظ استمرار کے معنی سے مترشح ہے اور جسکے سوا کوئی
دلیل طبیعی ہمارے اس یقین کے لئے پائی نہیں جاتی کہ سلسلہ دنیا کل بھی
ویسا ہی جاری رہیگا جیسا کہ زمانہ گزشتہ سے جہاں تک ہمارے تجربے کی تعلیم
تواریخ کی رسائی ہو سکتی ہے اب تک چلا آیا ہے بلکہ سوائے ذات واجب الوجود
کے ہر ایک شے کے جو اب موجود ہے زمانہ حال سے ایک لمحہ زیادہ قائم
رہنے کا یقین اسی دلیل پر مبنی ہے پس اگر انسان کو اطمینان کئی ہو جاوے

کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں ہمارے قوائے فعل اور ارادہ کا ہلاک ہونا نہیں ہے تو پھر کوئی اندیشہ اس بات کا باقی نہیں رہتا کہ کوئی اور قوت یا واقعہ جو موت سے متعلق نہیں ان قوتوں کو ہر ذی حیات کے عین موت کے وقت ہلاک کر دیگا اور اس لئے بعد موت اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نہ ہوگا اور اسی بات سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ہمارے قوائے حیات بعد موت قائم رہیں گے الا اوس صورت میں کہ کوئی وجہ اس خیال کی ہو کہ موت اونکی ہلاکت ہے۔ کیونکہ اگر موت کے ہمارے لئے مہلک نہ ہونے کے یقین سے بعد موت ہمارا زندہ رہنا کسی طرح متحقق ہو تو اوس صورت میں جبکہ موت کو اپنے لئے مہلک تصور کرنے کی کوئی وجہ نہ ہو بعد موت ہمارا زندہ رہنا گمان قوی ضرور رکھتا ہے *

اگرچہ میرے نزدیک اس امر کا اقرار ضروری ہے کہ قبل اسکے کہ حیات آئندہ کے ثبوت میں معمولی دلائل طبیعیہ و نفسانیہ پر بجا ظا کیا جاوے ایک عام طرح کا بے بنیاد توہم اٹھتا ہے کہ شاید اوس تبدل اور حادثہ عظیمہ میں جو موت سے ہمارے عائد حال ہو گا ہم یعنی ہمارے قوائے حیات مطلقاً ہلاک ہو جائیں تاہم قبل ثبوت مذکور کے بھی جہاں شک کہ محکوم دریافت ہوتا ہے دراصل کوئی خاص

دلائل طبیعیہ ہیں جو عالم کی خلقت سے اخذ کئے جاتے ہیں مثلاً بعد موت نفس انسانی کے باقی نہ ہونے پر وہ انقلابات جسکا تجربہ ہم اس عالم میں کر چکے ہیں وال ہیں۔ اور دلائل نفسانیہ وہ ہیں جو نفس انسانی کی قوتوں سے متعلق ہیں مثلاً یہ کہ انسان کی آرزو اور تمنا ہمیشہ بڑھتی رہتی ہے اور عالم موجود میں کسی سیر نہیں ہوتی پس یہ خواہش کسی عالم آئندہ چہ میں وہ آسودہ ہو سکے دلالت کرتی ہے ورنہ نفس انسانی کو ایسی استعداد عطا کرنا جسکی سیری کا موقع داخل نہ ہو محض ہمیں ہوا جاتا ہے ۱۲ منہ

موت سے اصلاً متاثر نہو یعنی ایسی کسی شے پر موقوف ہو جو ملک الموت کے
 حیطہ اختیار سے مطلقاً باہر ہو۔ پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہیں ہے کہ
 شے کی حقیقت سے موت میں اور زندہ فاعل کی ہلاکت میں کوئی علاقہ ظاہر نہیں
 ہوتا۔ اور نہ کل طبیعت عالم کی تشبیہ سے کوئی بات پائی جاتی ہے جس سے
 اس گمان کا ذرا سا بھی موقع ہو کہ حیوانات کے قوائے حیات کبھی جاتے رہتے
 ہیں اور گواہ کیا جاتا رہنا ممکن بھی ہو الا موت سے جاتے رہنے کے گمان کا
 تو فور بھی کم موقع ہے۔ کیونکہ ہم کوئی ایسے قوی نہیں رکھتے ہیں جن سے حیوانات
 کے حالت موت کی اور مابعد کی کیفیت دریافت کر سکیں تاکہ انکی کیفیت آئندہ
 معلوم ہو۔ اس واقعہ سے دے ہماری نظر سے غائب ہو جاتے ہیں اور انکے
 قوائے حیات سے مزین ہونے کا ثبوت جو بذریعہ حواس ظاہر کے ہموصل تھا
 جاتا رہتا ہے مگر اس یقین کی وجہ خفیف بھی حاصل نہیں ہوتی کہ اس وقت یا اس
 واقعہ سے قوائے مذکورہ اون سے جاتے رہتے ہیں +

ہماری اس امر کی واقعیت کہ یہ قوی اس وقت تک کہ ہم انکے دریافت
 کر سکنے کی قدرت رکھتے ہیں حیوانات میں موجود تھے خود اس امر کا ظن پیدا کرتی
 ہے کہ وہ اونہیں اس وقت کے بعد بھی قائم رہیں گے۔ اور جبکہ اون انقلابات عظیمہ
 اور عجیبہ پر جنکا ہم تجربہ کر چکے ہیں لحاظ کیا جاتا ہے تو ظن مذکور کی تائید ہوتی
 ہے اور اسکا معتبر ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے اور یہ انقلاب ایسے عظیم
 ہیں کہ ہمارا ایک دوسری حالت زلیست میں باوراک و عمل زندہ رہنا محض سلوک
 رہائی کے ایک ایسے قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ مثل اس کے برتاؤ خود ہمارے

ساتھ ہو چکا ہے اور طبیعت عالم کے ایک ایسے سلسلہ اسباب کے مطابق ہو گا کہ اسکی مثل میں ہمارا گذر ہو چکا ہے +

مگر چونکہ ہر ایک شخص اس بات سے لامحالہ بخوبی آگاہ ہو گا کہ قوت متخیلہ کا اسقدر خاموش کرنا کہ آواز عقل کی اس معاملہ میں صاف صاف سننے میں بھی آسکے کسقدر دشوار ہے۔ اور چونکہ ہم اس شوخ اور دہوکا دینے والی قوت کو جو ہمیشہ اپنے احاطہ سے تجاوز کیا کرتی ہے (اور اگرچہ فی حقیقت یہ قوت کسی قدر ادراک کی مدد کرتی ہے مگر جمع غلطیوں کی موجود ہے) ایام شباب سے دل میں جگہ دینے کے عادی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اشیا کی حقیقت کے درآ کر نے میں ہم خیالات کثیف اور خام میں گم گشتہ ہو جاتے ہیں اور اوس شے کی نسبت جس سے درحقیقت مطلقاً ناواقف ہیں آپ کو واقفکار مان لیتے ہیں پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون غلطوں خیالیہ پر جو اس قسم کے قصبات دیرینہ اور دیرپا سے پیدا ہوتے ہیں اور جنکی وجہ سے یہ دہم ہوتا ہے کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی غور کیا جائے اور یہ واضح کر دیا جاوے کہ اگرچہ ہم اون سے نجات کلی نہیں پاسکتے تاہم وے دراصل کیسے کم وقت ہیں +

(۱)۔ اس بات کا ظن کہ موت ذی حیات کے لئے مہلک ہے بضرور

اس قیاس پر مبنی ہے کہ وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں اور مرکب ہونے کے باعث منفک ہیں۔ مگر چونکہ ادراک ایک ایسی قوت ہے جو بسیط اور متمتع الانقسام ہے تو اوس شے کا بھی حسین وہ قوت متکون ہے اوسکے ہم صفت یعنی متمتع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر کسی ذرہ مادیہ کی حرکت مطلقاً واحد اور

ممتنع الانقسام ہو اور اسکی نسبت ایسا تصور کرنے سے کہ ایک جزو اس حرکت کا
 موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اس مادے کا متحرک اور دوسرا ساکن ہے
 تناقض لازم آتا ہو تو نہ صرف اسکی قوت متحرکہ بلکہ نیز وہ شے یعنی ذرہ مادہ جسمینہ
 قوت پیوستہ ہے ممتنع الانقسام ہو گا کیونکہ اگر یہ دو حصوں میں تقسیم ہو سکتا تو ممکن
 تھا کہ ایک حصہ متحرک اور دوسرا ساکن ہوتا لیکن یہ امر اس بات کے جسکو فرض کر لیا
 خلاف ہے علیٰ ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہے اور اسکے صحیح ہونے
 کی نسبت ظاہر کوئی بات مانع معلوم نہیں ہوتی یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے
 وجود کا رکھتے ہیں ممتنع الانقسام ہے ایسا کہ ایک حصے کو ایک مقام پر اور دوسرے کو
 اور مقام پر تصور کرنے سے تناقض لازم آتا ہے تو قوت ادراک یعنی قوت علم بھی
 ممتنع الانقسام ہو گا اور اسی وجہ سے وہ شے جسمینہ ممکن ہے یعنی نفس مرکب
 ممتنع الانقسام ہو گا۔ پس اگر بموجب اس تقریر کے ہر زندہ فاعل ایک نفس بسیط
 تصور کیا جائے اور ایسا خیال کرنا بہ نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہیں
 ہے اور اس امر کا ثبوت ابھی مذکور ہو چکا ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے اجسام
 مرکبہ مثل مادہ خارجیہ کے جو ہمارے گرد و پیش ہے نہ ہمارے عین ہیں اور نہ
 ہمارے جزو۔ اور جیسا ہمارا کسی مادے سے متاثر ہونا یا اوپر قادر ہونا آسانی
 خیال میں آسکتا ہے ویسا ہی یہ تصور کرنا بھی آسان ہے کہ مادہ جو ہرگز ہمارا جزو
 نہیں مثل ہمارے اجسام موجودہ کے ہمارے تصرف میں آسکتا ہے۔ جسم سے
 خارج ہمارا زندہ رہنا اسقدر آسانی سے خیال میں آسکتا ہے جیسا جسم میں زندہ
 رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم اجسام موجودہ میں اپنا زندہ رہنا خیال کر سکتے ہیں

اوسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اور اجسام میں جو باعتبار اعضا اور حواس کے ادن سے جو آب عطا ہوئے ہیں مختلف ہوں زندہ رہنے ہوں اور یہ کہ من بعد انھیں یا اور نئے جسموں میں جنکی ترکیب اعضا دوسری طرز پر ہو زندہ رہیں۔ حاصل کلام ان کل اجسام مرکبہ کا زائل ہو جانا بشرط اس قیاس کے کہ ہم اوئیں علی التواتر زندہ رہے ہوں ہمکو جو ذی حیات ہیں ہلاک کرنے میں یا ہمکو قوائے زیست یعنی قوائے اور اکیہ و علیہ سے محروم کرنے میں ہرگز اوس سے زیادہ دخل نہیں رکھتا ہے کہ مادہ خارجیہ کے زوال کو جس سے ہم متاثر ہو سکتے ہیں اور جسکو ہم حوائج بشریہ میں استعمال کر سکتے ہیں اوس امر میں دخل ہے +

(۳)۔ کسی زندہ فاعل کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونے کا ثبوت بمقتضا اوسکی ماہیت کے مشاہدات علیہ سے بخوبی ممکن نہیں لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوسکی وحدت کے خیال کے ساتھ منطبق ہیں پس اسے ہمکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء محسوسات کا درک کرتے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہیں ہمارے جزو نہیں ہیں لہذا ادن سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی ہیں ہمکو کوئی دلیل اس یقین کی حامل نہیں ہے کہ اوسکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہے کیونکہ ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ باوجود جاتے رہنے اعضا و آلات حواس بلکہ اس جسم میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے آدمی وہی ذی حیات باقی رہتے ہیں۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یا دین لا سکتے ہیں جبکہ اوسکے جسم کا حجم بہ نسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا۔ اور لامحالہ یہ خیال ہوتا ہے

کہ اس وقت میں بھی باوصف جاتے رہنے اور چھوٹے جسم میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے وہ وہی زندہ فاعل باقی رہتے جیسا اب باوجود جاتے رہنے جسم موجودہ سے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اصلی پر رہ سکتے ہیں۔ اور یہ امر یقینی ہے کہ اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو اونکے ہر حصہ میں موجود ہے ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح کی باتیں زندہ فاعل یعنی اپنے نفس میں اور اس مادہ کثیر میں جس سے ہم تعلق قریب رکھتے ہیں ہلکو خواہ تنخواہ تمیز کرنا سکھاتی ہیں کیونکہ مادہ کا علیحدہ ہو جانا ممکن اور واقعی روزمرہ علیحدہ ہوتا رہتا ہے اور ایک جسم سے دوسرے جسم میں نقل مکان کرتا رہتا ہے مگر ہکمو یقین کلی حاصل ہے کہ ہر زندہ فاعل بعینہ وہی نفس واحد باقی رہتا ہے اور یہ بیان مجمل ذیل کی باتوں کی طرف رجوع کرتا ہے +

اولاً۔ کسی طریقہ سے ازراہ تجربے کے ذی حیات کا حجم باتحقیق دریافت نہیں ہو سکتا۔ اور تا وقتیکہ یہ بات قرار نہ پاوے کہ اوس کا حجم ذرات مادہ یہ صلیب کی یہ نسبت جو ظاہر کسی قوت طبیعیہ سے زائل نہیں ہو سکتے بڑا ہے موت کا اوس کو یعنی ذی حیات کو گو وہ مطلقاً غیر منفک بھی نہ ہو زائل کرنا کسی دلیل سے خیال میں نہیں آتا۔

ثانیاً۔ ہمارا چند مرکبات مادیہ مثلاً اپنے گوشت و استخوان کے ساتھ تعلق قریب رکھنا اور بعد کو اس تعلق کا مطلقاً منقطع ہو جانا اور باوجود اس مفارقت کے زندہ فاعل کا یعنی ہمارا ہلاک ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مرکبات مادیہ ہمارے نفس کے عین نہیں ہیں اور اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ ہم کو کسی

اور مرکبات مادہ مثلاً مرکبات اندرونی کو بھی زندہ فاعل یعنی اپنا عین قرار دینے کی کوئی دلیل حاصل نہیں ہے کیونکہ سوائے اوس تعلق کے جو ہم ان دوسرے مرکبات مادہ سے رکھتے ہیں اور کوئی دلیل ہو نہیں سکتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکے لہذا وقت موت کے جو کچھ ادنیٰ واقع ہو اوس سے یہ نتیجہ نکالنے کے ہم مجاز نہیں ہیں کہ زندہ فاعل ہلاک ہو جائینگے طبیعت عالم کے بعض قواعد کلیہ معینہ کے موافق ہمارے جسم کا بڑا حصہ یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باوصف اسکے ہم وہی ذی حیات موجود ہیں۔ پس اگر طبیعت عالم کے ایک دوسرے قاعدہ کلیہ معینہ یعنی موت کے باعث اوسی قدر یا کل جسم زائل ہو جاوے تو ہمارا حالت اصلہ پر رہنا کیون ممکن نہیں ہے۔ اس بات سے کہ ایک حالت میں جسم تبدیل ہو اور دوسرے میں دفعۃً منتقل ہو جاتا ہے کوئی بات مدعا کے خلاف ثابت نہیں ہوتی ہے۔ باوجود واقع ہونے چند در چند انقلابات عظیمہ مادے کے جو ہم سے خاص طرح متعلق ہے ہم ہلاک نہیں ہوئے تو موت کو اپنے حق میں ایسا مسلک تصور کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اور یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ جو کچھ اس طرح منتقل یا زائل ہو جاتا ہے ہمارے اصلی جسم غلیظ کا حصہ نہیں بلکہ مادہ عارضیہ سے ہے کیونکہ کل اعضا کا بھی جاتا رہنا ممکن ہے جنہیں بالضرورہست مردن اور اعصاب وغیرہ جسم اصلی کے ہونگے۔ اور اگر یہ بات بھی تسلیم نہ تو موت کے باعث اعصاب وغیرہ کا تحلیل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہیں۔ اگرچہ تاوقتیکہ مادہ عارضیہ ہمارے جسم غلیظ سے ملحق اور اوسکے حصوں کو متحد کئے ہوئے ہے ہمارا تعلق اوسکے ساتھ انہیں فریب ہے۔ مگر اوس نسبت سے جو ایک شخص

کہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء خارجیہ سے وہ تصورات چل کرتے ہیں کہ جبکہ ہم نے پیدا ہونا موجود عالم نے مد نظر رکھا تھا کہ اُن اشیاء سے ہم میں پیدا ہوں بہر حال عینک ظاہر اس امر کی مثال ہے یعنی اس بات کی کہ ایک مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں اشیاء کو طیار کرتا ہے اور مثل آلات جسمانیہ کے قوتِ مدد کی طرف لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہے تو تشبیہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی صادق آوے گی۔ اس تقریر سے یہ مراد نہیں ہے کہ بصارت کا یا ہمارے حواس میں سے کسی حواس کے ادراک کا کل ساز و سامان درجہ بدرجہ قوتِ مبصرہ یا مدد کے حقیقی تک دریافت ہو سکتا ہے بلکہ غرض صرف اس قدر ہے کہ جہاں تک مشاہداتِ عملیہ سے دریافت ہو سکتا ہے وہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلاتِ حواس مثل مادہ خارجیہ کے اشیاء کو طیار کرتے ہیں اور ادراک کئے جانے کے لئے پہنچاتے ہیں مگر اس بات سے اُنکے بذاتِ خود مدد نہ ہونے کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا نہیں جاتا اور اس بات کی کہ آلاتِ حواس کو مدد سمجھنے کی کوئی دلیل نہیں ہے آدمیوں کے بعض آلاتِ حسیہ کے جاتے رہنے اور اُنکے اپنی حالتِ اصلی پر پے کم و کاست وہی ذی حیات قائم رہنے سے تائید ہوتی ہے۔ اور اس امر کی خواب کے تجربے سے بھی تائید ہوتی ہے اور اُن سے دریافت ہوتا ہے کہ فی الحال ہم میں اشیاءِ محسوسہ کے ادراک کی ایک پوشیدہ قوت موجود ہے جو خواب کا تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جسکے وسیلے سے اشیاء کا ادراک بلا امدادِ آلاتِ حواس خارجیہ کے ادنیٰ صفائی اور عمدگی کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسا اُنکے ذریعہ سے ہو سکتا ہے +

ہماری قوت محرکہ یعنی بارادوت و تمیز حرکت دینے کی طاقت کی بھی کیفیت ہے۔ کسی عضو کے جاتے رہنے پر بھی یہ قوت محرکہ ظاہر اے کم و کاست باقی رہتی ہے ایسا کہ وہ ذی حیات جس کا عضو جاتا رہا ویسی ہی حرکت کر سکتا ہے جس طرح کہ وہ پہلے کرتا تھا بشرطیکہ ایک دوسرا عضو اسے دیا جائے۔ وہ مصنوعی پائون کی مدد سے چل سکتا ہے جس طرح کہ ایک لکڑی کے ویلے سے اون چیزوں کو جو اس کے قدرتی ہاتھ کی رسائی اور طاقت سے باہر ہیں ہٹا سکتا اور اپنے نزدیک لاسکتا ہے۔ اور یہ وہ اس طرح کرتا ہے جیسے اشیائے قریبہ اور کم وزن کو وہ قدرتی ہاتھ سے نزدیک لاتا اور حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ ہمارے اعضا مثل کسی کل کے پرزوں کے ایک دوسرے کو حرکت دینے کے لئے موزون ویلے ہیں اور بعض اجزاء اسی عضو کے اس کے دوسرے اجزاء کو حرکت دینے کے ذریعہ ہیں مگر اس بات سے ہرگز اس امر کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئیں حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہیں *

مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شے کو خوردین سے دیکھو نگا یا در صورت انگریزے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتے بعد اپنی لاش کی مدد سے فلانی جگہ جاؤنگا۔ ان دونوں حالتوں میں ارادہ جیسے خوردین اور لاشی سے نہیں جیسے ہی آنکھوں اور پیروں سے بھی پیدا نہیں ہوا اور نہ اس خیال کی جگہ ہے کہ یہ ارادے اون سے عمل میں لائے جاتے ہیں یا کہ اس شخص کی آنکھیں اور پائون حلا وہ اس معنی کے کہ خوردین اور لاشی سے منسوب ہوئے باعتبار کسی اور معنی کے دیکھنے یا حرکت کر نیا لے ہیں پس یہ سب مجموعی کی نظر سے ہمارے آلات حواس اور اعضا درحقیقت ذی حیات کے یعنی ہمارے لئے سوائے جس حرکت کے ذریعہ ہونے کے غالباً کچھ زیادہ نہیں ہیں لہذا ہم کو اون کے

ساتھ ماہیہ الاوس قسم کے تعلق کے (قسم کا تعلق اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ محض تعلق کے مدارج سے بحث نہیں ہے) جو ہر کو کسی مادہ خارجیہ سے ہے جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل خوردبین اور لٹھی کے بنائے ہیں اور کوئی تعلق نہیں ہے لہذا ان آلات کے منتقل یا زائل ہو جانے سے سیندھ و حرکت کنندہ کی ہلاکت کا احتمال نہیں ہوتا جب ہر کو یہ دریافت ہوا کہ مادے کا زائل ہونا جس سے ذی حیات کو زائل تعلق تھا ذی حیات کا زائل ہونا نہیں ہے۔ اور یہ کہ چند آلات اور اعضا جس طرح حرکت کا جو ان سے متعلق ہیں ہلاک ہونا ان کی ہلاکت نہیں ہے تو قطعاً ثابت ہوا کہ اسی قسم کے تعلق کے باعث کسی اور مادے کی کسی اور آلات اور اعضا کی ہلاکت کی بنا پر زندہ قائل کا زوال یا ہلاکت تصور کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ اور ایسا تصور کرنے کی کہ علاوہ الاوس تعلق کے کہ جس کا ذکر ہوا ہم کسی شے سے جو موت سے زائل ہو جاتی ہے کسی اور طرح کا تعلق کہتے ہیں کوئی وجہ نہیں ہے +

مگر کل بیانات مذکورہ بالا کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حیوانات غیر ذی عقل کی نسبت بھی اسی قدر صادق آتے ہیں اور ان کا غیر فانی ہونا اور اس وجہ سے راحت جاودہ کی قابلیت رکھنا ایک مشکل لائیکل تصور کی گئی ہے۔ یہ طرز بیان ضعیف اور حسد آمیز ہے مگر اسکے اصلی مدعا سے کوئی دقت باعتبار وجوہات طبیعیہ یا نفسانیہ کے فی الواقع پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ اولاً اگر فرض کیا جائے کہ حیوانات غیر ذی عقل کے باطن غیر فانی تصور کرنے میں حسد کی بات فی الواقع نکلتی ہو تو کہ ہرگز نہیں نکلتی ہے یعنی ان کا بالضرورت کمالات حاصل کرنا اور صاحب عقل اور نیکی و بدی کے امتیاز کے لحاظ سے قائل ذی تمیز ہو جانا تو یہ بھی کوئی مقام اشکال ہوتا کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ کن قوی اور پوشیدہ قابلیتوں کے

وہ مرتین ہیں۔ جبکہ ہم کو تجربہ نہ ہوا تھا اوس وقت انسان کا اسقدر صاحب فہم ہو جانا جسقدر کہ وہ ایام سن تمیز میں ہو جاتے ہیں ہمارے گمان کے اوی قدر خلاف تھا جسقدر کہ اب حیوانات غیر ذی عقل کا اوسقدر فہم ہو جانا ہمارے گمان کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہمارا اور اونکا وجود ایک ہی اصل سے ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مخلوقات جو نیکی اور دینداری کی قابلیتوں سے مرتین ہیں ایسی حالت زلیست میں رکھے جاتے ہیں کہ وہ اپنی عمر کے عرصہ دراز تک مثلاً عالم رضاعت اور طفولیت میں اون قابلیتوں کے عمل میں لانے سے بالکل معذور رہتے ہیں اور نوع انسان کا ایک بڑا حصہ پیشتر اسکے کہ یہ قابلیتیں کسی قدر بھی عمل میں لائی جا دیں اس دنیا سے گذر جاتا ہے۔ مگر تائیا حیوانات غیر ذی عقل کے بطبع غیر فانی تصور کرنے میں اونکا عقل یا تمیز کی پوشیدہ قابلیت سے مرتین ہونا تو ذرا بھی نہیں نکلتا۔ اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم میں ایسے ذی حیات کی جو قابلیت مذکورہ سے معرہ ہوں ضرورت ہو اور کل وقت اس امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہو گا ایسی صاف صاف اور مطلقاً ہماری ناواقفیت پر مبنی ہے کہ بجز ایسے ضعیف عقل کے جو سمجھتا ہو کہ میں عالم کے کل نظام سے واقف ہوں کسی اور کا اس اشکال پرصر ہونا تعجب معلوم ہوتا ہے۔ پس اعتراض مذکور جو اکثر دلائل طبیعیہ یا ظنون غالبہ کے رد میں جو نفس ناطقہ انسانی کے غیر فانی ہونے کی تائید میں دیئے گئے ہیں ایسی فصاحت اور بلاغت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے محض بیچ ہے۔ اور لفظ اکثر اس لحاظ سے کہنا گیا کیونکہ تقریر ذیل کی نسبت جو انسان سے خصوصیت رکھتی ہے اعتراض مسطورہ بالا کتر عائد ہوتا ہے +

یعنی دراصل
جو عالم طبیعت
کے افراد کے
گئے ہوتے

(۳) - کیونکہ عیان ہے کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے
قویٰ اور قابلیتیں موجود ہمارے جسم کشیف پر اس طرح موقوف نہیں بلکہ جن طرح ادراک
جو آلات حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اس پر موقوف ہے ویسا ہی دے کو یہ
کسی ایسی طرح ہرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس
جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قوائے فکر یہ موجود مثل قوائے حواس کے
ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی اتنی بھی گنجائش ہو کہ قوائے فکر یہ اس وجہ سے اور
نہیں تو معطل ہی ہو جائینگے ؟

اس عالم میں نوع انسان کا وجود ساتھ زلیست اور ادراک کے دو طریقہ
ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور ہر ایک کے قواعد اور راحت اور رنج
مخصوص ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قوائے
شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہیں تو اسکو حالت احساس میں جینا کہہ
ہیں۔ اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا یا قوائے شہوانیہ متلذذ نہیں
ہوتے اور باوصف اسکے ہم قوائے ادراک و عقل سے کام لیتے ہیں اور عمل کرتے ہیں تو
اسکو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے فی حیات
حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہے یا تحقیق کسی طرح
کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زلیست کی کیفیت موجود
کے لحاظ سے قوائے فکر یہ تک تصورات کے پہنچانے کے لئے آلات حواس خاصہ
کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ عمارت بنانے میں بار برداری اور آلات جبرئیل اور
پاؤں کی ضرورت پڑتی ہے مگر جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے

کی کیفیت نفس
کی کیفیت ادراک
کی کیفیت تفکر
کی کیفیت احساس
کی کیفیت شہوانیہ
کی کیفیت عقلیہ
کی کیفیت عینیہ
کی کیفیت خیالیہ
کی کیفیت حسیہ
کی کیفیت فکریہ
کی کیفیت روحانیہ
کی کیفیت جسمانیہ
کی کیفیت نفسانیہ
کی کیفیت عبادت
کی کیفیت عبادت
کی کیفیت عبادت

قابل ہو جاتے ہیں اور اس فکر کے ذریعہ سے بغیر امداد و حواس کے کمال مرتبہ کے حفاظ و تکلیف سے متاثر ہو سکتے ہیں اور اس امر میں جہاں تک ہم واقف ہیں موت سے زائل ہونے والے جسم کی کسی طرح کی امداد نہیں ہوتی ہے۔ پس تفکر کے لئے یعنی ہماری طبعی خوشی اور تکلیف کے لئے اس جسم کثیف کا تعلق نفس متفکر کے ساتھ کسی قدر بھی ضروری معلوم نہیں ہوتا ہے لہذا یہ بات پائی نہیں جاتی ہے کہ جسم کا ذریعہ موت کے زائل یا منتقل ہونا قوائے موجودہ کی جس سے ہم کو تفکر کی قابلیت حاصل ہے ہلاکت کا باعث ہوگا علاوہ اسکے بعض مہلک بیماریاں ایسی ہیں جن سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کسی قدر بھی متاثر نہیں ہوتے اور اس سے ایک ظن پیدا ہوتا ہے کہ ان بیماریوں سے قوائے موجودہ ہلاک نہ ہونگے۔ فی الحقیقت اس بیان سے جو اوپر ہو چکا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے دوسرے سے متاثر ہونے سے ظن نہیں ہو سکتا ہے کہ جسم کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت کا باعث ہے۔ اور اسی دلیل سے یہ بھی خواہ مخواہ معلوم ہو گا کہ آپس میں دونوں کے متاثر ہونے سے یہ ظن نہیں ہو سکتا کہ جسم کا زائل ہونا ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کا ہلاک ہونا ہے۔ بلکہ ان کے ایک دوسرے سے متاثر نہ ہونے کی مثالیں اس امر کے منافی ایک ظن پیدا کرتی ہیں۔ مہلک بیماریوں سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کو نقصان نہ پہنچنے کی مثالیں ایسے خیال کی بھی کہ ایسی بیماریوں سے وہ ہلاک ہو جائینگے ظاہر الامانع ہیں۔ چند امور ہمارے جمیع قوائے حیات پر اس شدت سے اثر کرتے ہیں کہ انجام کار او کا عمل معطل ہو جاتا ہے مثلاً غنودگی کا غلبہ خواب کا باعث ہوتا ہے اور اس سے یہ گمان ممکن تھا کہ اس سے قوائے حیات ہلاک ہو جائینگے مگر تجربے سے ہم کو اس رائے کا ضعف ظاہر ہو گیا۔ لیکن امراض مذکورہ میں تو ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کی نسبت ادنیٰ

سے ادنیٰ مرتبے کا بھی ظن نہیں کہ ہکوا ایسے نتیجے پر آمادہ کرے۔ کیونکہ اون بیماریوں میں موت کے وقت تک آدمیوں کو کمال توانائی و زسیت حاصل معلوم ہوتی ہے اور وہ کم و بیش تک فہم اور حافظہ و عقل بے کم و کاست غلبہ محبت۔ حرمت اور حیا اور عزت کا پاس۔ کمال دے جے کی باطنی خوشی اور تحلیف یہ سب امور پائے جاتے ہیں اور یہ باتیں بہ طاقت جسمانیہ کے حیات کی توانائی پر یقیناً زیادہ تردلات کرتی ہیں۔ جبکہ ایک فزمرہ کے پڑھنے والے مرض نے حد ہلاکت کے پہنچنے تک ہمارے قوی کو نقصان نہیں پہنچا یا بلکہ اوپر اثر تک نہ کیا تو اس خیال کا کب دعویٰ ہو سکتا ہے کہ اوس حد پہنچتے ہی یعنی عین وقت موت کے اونکو ہلاک کر دیگا۔ اور جبکہ موت اس قسم کے امراض کے وسیلے سے ہمارے قواسے فکریہ موجودہ کی ہلاکت کا باعث نہیں ہے تو اسکا کسی اور طرح ہر اونکے لئے مملک ہونا ہرگز خیال میں نہیں آتا *

ظاہر ہے کہ اس بیان اجمالی کو اور وسعت دیجاسکتی ہے ہمارے قواسے جسمانیہ اور قواسے فکریہ موجودہ میں ایسا خفیف تعلق معلوم ہوتا ہے کہ نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے کہ موت جو اونکو ہلاک کر دیتی ہے اُنکے عمل کو اور نہیں معطل ہی کر دیتی ہو یا حالت تفکر میں ہمارے زندہ رہنے کی جیسے کہ اب میں خارج ہوتی ہو کیونکہ عقل اور حافظہ کا اور کیفیات نفس کا جو ادائے حرکت میں آتی ہیں معطل ہو جانا داخل اوس تصور کے جو ہم موت سے منسوب کرتے ہیں نہیں ہے اور نہ اوس سے ضمناً نکلتا ہے۔ اور ہمارا فزمرہ اس امر کا تجربہ کرنا کہ موت سے زائل ہونے والے جسم کی کسی طرح کی امداد معلومہ کے بغیر یہ قوی عمل میں آتے ہیں اور یہ معلوم کرنا کہ اکثر اوقات اونکا عمل دم و اسپین تک قوی رہتا ہے ایک گمان راسخ پیدا کرتا ہے کہ شاید موت سے ان

قوی کا عمل معطل بھی نہوگا اور نہ وہ راحت اور رنج موقوف ہو جائیگے جنہر اذ کا عمل دلالت کرتا ہے۔ پس ہماری اوس حیات میں جو موت کے بعد ہوگی جو کچھ کہ ہماری حیات موجودہ سے زائد ہو ہو سکتا ہے کہ وہ بالکل از سر نو زندگی شروع کرنا نہ ہو بلکہ حیات موجودہ کا جاری رہنا ہو۔ ممکن ہے کہ موت کسی طرح اور بعض امور میں ہمارے جنم لینے سے مشابہت کتنی ہو اور اس جنم سے قوائے سابقہ معطل نہیں ہو جاتے اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر میں تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے بلکہ یہ جنم لینا خاص انقلابات عظیمہ کے ساتھ دونوں کا سلسل جاری رہتا ہے *

اوس واقعیت سے جو ہکو اپنی ذات خاص کی اور موجودہ زندگی اور موت کی حاصل ہے کوئی امر اس بات کا مانع معلوم نہیں ہوتا کہ سلسلہ اسباب عالم کے موافق موت سے ہم فی القور ایک اعلیٰ اور زیادہ تر وسیع حالت زلیست میں داخل ہوں جیسا ہمارے جنم لینے کے وقت ہوا اور وہ حالت ایسی ہو جس میں ہماری قابلیتیں اور احاطہ ادراک اور عمل یہ نسبت حال کے وسیع تر ہوں۔ کیونکہ جس طرح آلات حواس خارجیہ کا تعلق ہکو اس اس کی موجودہ حالت میں جینے کے قابل کرتا ہے اسی طرح ممکن ہے کہ یہی تعلق ہمارے اعلیٰ حالت تفکر میں جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو۔ حق تو یہ ہے کہ عقل سے دریافت نہیں ہوتا کہ موت ہکو باطبع کس حالت میں چھوڑتی ہے۔ لیکن اگر ہکو یقیناً معلوم ہو جاوے کہ موت سے ہمارے جمیع قوائے اور اکیہ و عملیہ معطل ہو جائیگے تاہم قوت کا عمل ہو جانا اور زائل ہو جانا دو نتیجے اس قدر مختلف الجنس ہیں (جیسا کہ خواب اور غشی کے تجربے سے ظاہر ہے) کہ ہم ایک کو دوسرے کی دلیل ہرگز نہیں بنا سکتے ہیں اور نہ ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبے کا ظن ہو سکتا ہے کہ اوسی قبیل کی قوت جو ہمارے قوی کو معطل کرنے کے

واسطے کافی ہے گو کتنی ہی زیادہ کیون نہ کیجاوے اونکے زائل کرنے کو کافی ہوگی *
 اگر اون سب باتوں پر جنکا ذکر ہوا مجموعی طور سے دیکھا جائے تو وہ اس
 امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ انسان کا موت سے ہلاک ہو جانا کس قدر خفیف نظر کیجتا
 ہے شاید کافی ہوں۔ مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہ البتہ ہے جو شاید اس خیال کی نظر
 رجوع کرے اور یہ وہ قیاسی مشابہت ہے جو نباتات اور ذی حیات کے زوال میں دیکھنے میں
 آتی ہے اور اگرچہ یہ مشابہت اس امر کے لئے کافی ہے کہ شعرا حیات موجودہ کی بے ثباتی کو
 چمن کے پھولوں سے نسبت دین مگر از روئے عقل کے تشبیہ تاتمہ ہونے سے اس قدر
 ہے کہ او کو بحث مرحومہ میں تمثیل کی بھی گنجائش معلوم نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ نخلہ و چیزوں
 کے جو مشابہ کیجاتی ہیں ایک چیز تو اسے ادراک اور فعل سے کہ دوسری چیز میں خاصۃً موجودہ
 معرکہ ہے اور انھیں قومی کے قائم رہنے کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے پس نباتات کا زوال نہایت
 کے زوال سے کوئی مشابہت یا مناسبت نہیں رکھتا ہے *

لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اگر بجائے تجربے کے وہم سے کام لینا
 کیا جائے کیونکہ وہ مغالطہ میں پڑنے کا باعث ہے اور صرف انھیں باتوں پر اکتفا
 کیا جائے جنکو ہم جانتے اور سمجھتے ہیں اور صرف انھیں کی بنا پر دلیل لائی جائے
 اور توقع قائم کیجائے تو بادی النظر میں ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے کسی قسم فی حیات
 نہ رہنے کی نسبت کوئی ظن موت کی حقیقت سے مدلل نہیں ہوتا ویسا ہی طبیعت عالم
 کی تشبیہ سے بھی پایا نہیں جاتا ہے کیونکہ ہم کیفیت ذی حیات کی بعد موت کے
 دریافت نہیں کر سکتے ہیں لیکن چونکہ ہم کو تو اسے ادراک اور فعل سے اپنے مزین ہوئے عالم
 حاصل ہے اور ہم ذی حیات میں پس تا وقتیکہ کوئی ایسا اتفاق یا واقعہ ظہور میں آوے

جس سے قوائے مذکورہ خطرہ میں ہوں یا ہمارا ہلاک ہو جانا قرین اعتبار ہو (اور موت سے تو اس امر کا ہونا کسی طرح معلوم نہیں ہوتا) ہم کو اس بات پر مستقل رہنا چاہیئے کہ ہم جیسے ہیں ویسے ہی قائم رہیں گے *

اور اس صورت میں جبکہ ہم اس جہان سے رحلت کریں تو ممکن ہے کہ جس طرح طبیعت عالم کے تقاضا کے موافق حالت موجودہ میں آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زیست اور فعل کی حالت جدید میں داخل ہوں اور کہ اس حالت جدید میں بالطبع تمدن کے طریقہ پر زندگی بسر کی جاتی ہو اور فوائد جو اس عالم سے متعلق ہوں بعض قواعد کلیہ انہندانہ کے موافق ہر شخص کو بقدر ادنیٰ نیکی کے طبعاً عطا ہوتے ہوں۔ اور اگر چہ اس آئندہ کی حالت طبیعیہ کے فوائد جماعت متشارکہ کی راے پر عطا نہوں جیسا کسی قدر اس دنیا میں ہوتے ہیں بلکہ سراسر اور بلا واسطہ اوپر موقوف ہوں جیسے کل کائنات کا مدار ہے تاہم تقسیم سب بالطبع ہو کہ گویا یہ انقسام انسان کے وسیلے سے عمل میں آیا۔ اور اگر وہ غیر مستقل اور مشتبہ معنی جو لفظ طبیعی سے لوگ منسوب کرتے ہیں قبول بھی کر لئے جائیں تاہم ایسا خیال کرنا کہ سوائے اس نظام یا سلسلہ اسباب کے جو فی الحال ہمارے دیکھنے میں آتا ہے اور کوئی طبیعی ہونہیں سکتا ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ یقین میں نہیں آتی۔ خاصکہ جبکہ زندگی آئندہ کا بظن غالب ممکن ہونا یا روح کا بالطبع غیر فانی ہونا دلائل عقلیہ کی بنا پر تسلیم کر لیا گیا ہو۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سوائے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبیعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونوں لازم آتے ہیں لیکن لفظ طبیعی کے صریح معنی معین یا محدود کے ہیں کیونکہ اس شے کو جو فوق العادت یا خارج العادت سے ہو ایک مرتبہ عمل میں لانے کے لئے جس قدر ایک فاعل مدبر کا وجود لازم آتا ہے اسی قدر اس شے کے لئے جو طبیعی ہے متواتر یا اوقات معینہ پر عمل میں لانے کے لئے واجب اور لازم ہے

لازم آید و اگر چه یکبار در این کتاب
در باب طبع
کریم خان زند را ذکر کرده
اما آیت الله بن علی قزوینی
که در کتاب خود طبع کرده
و در آنجا در این باب

اور اس سے یہ بات ضرور نکلیگی کہ جس قدر آدمیوں کو حق تعالیٰ کی قدرت اور صنعت اور اوسکی پروردگاری کی مصلحتوں سے واقفیت زیادہ ہوتی جائیگی اوسی قدر اونکے تصورات بھی امور طبیعیہ کی نسبت وسیع ہوتے جائینگے۔ اور یہ خیال کرنا خلاف عقل نہیں ہے کہ شاید عالمین ایسے ذی حیات ہوں جنکی قابلیت اور معلومات اور خیالات اس قدر وسیع ہوں کہ کل زمین بھی اؤ کو طبیعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالیٰ نسبت اور حصوں مخلوقات کے مرعی رکھتا ہے اس قدر مشابہ اور مطابق معلوم ہوتا ہو جیسا اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہیں ہم کو طبیعی معلوم ہوتا ہے۔ لفظ طبیعی کے کوئی اور معنی پیدا کرنا سوائے مشابہ اور معین اور کیسے کے جس معنی سے کہ بیان استعمال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے +

زندگی آئندہ کا قابل اعتبار ہونا جس پر بیان اصرار ہوا ہے گو اوس سے ہماری طبیعت متفحصہ کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور وافی ہے۔ اور فی الحقیقت زندگانی آئندہ کا ثبوت قطعی بھی بینا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہمارا حالت آئندہ میں زندہ رہنا طریقہ دہریہ سے ایسا منطبق ہے اور اوسکی بنا پر بیان ہو سکتا ہے جیسا ہمارا فی الحال زندہ ہونا پس حالت آئندہ کے نفی کی بنا اس طریقے پر کرنی عبث ہے۔ مگر چونکہ دین حالت آئندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اوسکے برخلاف ہے اوسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہیئے۔ اور کل تقریریں طورہ بالا اس قسم کے ظنون کو رفع کرتی ہے اور ایک اصل مسئلہ دین کو بین غالب ثابت کرتی ہے جس پر اگر ایمان ہو تو دین کی کل شہادت اجمالی پر غور کرنے کی طرف طبیعت بسنجیدگی تمام آمادہ اور رجوع ہوگی +

باب دوم

حکومت الہی کے بیانیں جس کا عمل آمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا
ہو مخصوص اس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے عمل میں آتی ہو

حیات آئندہ کا ہونا ہمارے لئے جو ایک مسئلہ اہم سمجھا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے
کہ ہم کو راحت و رنج کی قابلیت حاصل ہے اور اس پر غور کرنے کی اشد ضرورت اس قیاس کی
بننا پر لازم آتی ہے کہ آئندہ کی راحت و رنج ہمارے اعمال پر جو اس عالم میں ہونے لگے
ہے۔ بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوتا تو بھی ایسے امر کا خیال جس پر ہمارے نفع یا ضرر کا ہونا
ہونا اس قدر ممکن ہو گا ہے (خاص کر دوسروں کی وفات یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر) لامحالہ
دل میں آتا۔ لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آئندہ کا نفع و ضرر حال کے علو اور کد و ارتقائی
طرح موقوف نہیں ہے تو اب باب فہم سوائے اسکے کہ حالت آئندہ کی نسبت ایسے موقوف و متعین
گو نہ خیال کریں کچھ زیادہ توجہ نہ کرتے۔ مگر برخلاف اسکے اگر تشبیہ عالم سے یا کسی اور چیز
سے ایسا خیال کرنے کی کہ ہمارا نفع و ضرر اس پر موقوف ہے گنجائش ہو تو اس صورت
میں ہم کو لازم آتا ہے کہ کمال فکر اور تردد اس فائدے کے حاصل کرنے کے لئے
عمل میں لاویں اور ایسی رفتار اختیار کریں کہ ہم حیات آئندہ کے اس عذاب سے
بچیں اور اس راحت کو حاصل کریں جنکی نسبت ہمارا نہ صرف قیاس ہے کہ ہم انکی
قابلیت رکھتے ہیں بلکہ دل میں یہ خطرہ گذرتا ہے کہ ایک سے بچنا اور دوسرے کا حاصل
کرنا ہمارے اختیار میں ہے۔ اگر حیات اور نفع و ضرر آئندہ کا کوئی اور ثبوت سوائے اس
ظنی ثبوت کے جو تقریر مرقومہ بالا سے حاصل ہے نہ ہوتا تو اس صورت میں بھی اس امر کی

۴۴
پیرا
نہیں
ہے

نسبت کہ آیا خطرہ آخر الذکر کی گنجائش ہے یا نہیں فکر اہم لازم آتی *
 حالت موجودہ میں ہماری کل خوشیاں اور اکثر تکلیفیں ہمارے اختیار میں ہی
 گئی ہیں کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے افعال کے نتیجے ہیں اور ہمارے خالق نے ان
 نتیجوں کی پیش بینی کی قابلیت ہم کو عطا فرمائی ہے۔ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ بغیر
 ہماری فکر اور احتیاط خاص کے وہ ہماری زیست تک کا حفظ نہیں کرتا ہے یعنی غذا کا
 مہیا اور استعمال کرنا جو اوس نے ہماری زیست قائم رکھنے کے لئے مقرر کی ہے اور جسکے
 بغیر ہم ہرگز زندہ نہیں رہ سکتے بہر حال ضروری ہوتا ہے۔ اور عموماً دیکھنے میں آتا ہے کہ کبھی
 خارجیہ جو ہماری انواع خواہشوں کی مطلوب ہیں دے بغیر کسی خاص طرح کی کوشش
 کے نہ حاصل ہو سکتی ہیں اور نہ ہم اون سے حظ اٹھا سکتے ہیں لیکن اس خاص طرح کوشش
 کرنے سے ہم اون چیزوں کو جن سے ہمارا فائدہ طبعی ہے حاصل بھی کرتے ہیں اور
 اون سے حظ بھی اٹھا لیتے ہیں یا اس ذریعہ سے اون پر قبضہ ہوتا اور اون سے حظ اٹھانا
 خدا تعالیٰ کی طرف سے ہم کو عطا ہوتا ہے۔ اور میرے علم میں کوئی خوشی کسی قسم اور کسی درجہ
 کی نہیں ہے جس کا حاصل ہونا ہمارے عمل پر موقوف نہ ہو۔ عاقبت اندیشی اور ہوشیاری کے
 ذریعہ سے ہم اپنی زیست کے ایام میں سے بڑا زمانہ متوسط درجے کے چین اور آرام
 میں بسر کر سکتے ہیں یا برخلاف اسکے بیباکی اور بے تاملی یا ہولے نفسانہ کے غلبہ
 یا خود رائی کے باعث حتیٰ کہ بے پروائی سے بھی اپنے تئیں جس قدر چاہیں خوار کر سکتے ہیں
 اور بہتر سے آپ کو واقعی دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہیں یعنی وہ کام کرتے ہیں جس کا نتیجہ
 پہلے سے دے جانتے ہیں کہ یہ ہوگا۔ دے اون طریقوں کو اختیار کرتے ہیں جن کا نتیجہ اوروں
 کی حالت کے معائنہ اور اپنے تجربہ اور تعلیم سے دے جانتے ہیں کہ ذلت اور مفلسی اور

بیماری اور جوان مرنا ہوگا۔ ہر ایک شخص کے دیکھنے میں آتا ہے کہ سلسلہ دنیا و مافیہا اسی طرح جاری ہے اگرچہ یہ امر مسلم ہے کہ ہم تجربے سے دریافت نہیں کر سکتے کہ ہماری گل تکلیفیں ہماری ہی نادانی کے نتیجے ہیں۔

اور یہ بات کہ خالق عالم اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ انکے اعمال کے ادراکات مختصصہ بلا تفریق کیوں عطا نہیں فرماتا اور بے وسیلے انکے اعمال کے انھیں سرور و محظوظ کیوں نہیں کرتا اور انھیں اپنے اوپر کسی طرح کی تکلیف عائد کرنے سے باز کیوں نہیں رکھتا اگر یہ ہے۔ شاید کہ حقیقت اشیاء میں کچھ محالات امر مذکور کے منافی ہوں جن سے ہم ناواقف ہیں یا شاید نظر بحالت مجموعی ایسے طریقے سے یہ نسبت طریقہ موجودہ کے کم خوشی حاصل ہوتی یا شاید رحمت الہی جسکی نسبت ہم از بس آزادانہ تخیلات کیا کرتے ہیں محض و مجرد مسرت پیدا کرنے کی مقتضی نہ ہو بلکہ اس امر کی مقتضی ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق لوگوں کو سزا کرے۔ شاید کہ اوس ذات کامل نامتناہی کو یہ خوش آتا ہو کہ اوسکی مخلوق اوس طینت کے موافق جو اوسنے انھیں عطا فرمائی ہے عمل کرے اور اون تعلقات کا جو اونکے باہم تعلق کئے ہیں لحاظ رکھے اور نیز اوس تعلق کا جو وہ خود اوس سے رکھتے ہیں اور جو سب سے بزرگ تر بلکہ اونکے زمانہ حیات کے لئے لایا ہے۔ شاید اوس ذات کامل نامتناہی کو حاصل ذی اختیار کا تقویٰ اختیاری خوش آتا ہو نہ صرف نفس تقویٰ کے لحاظ سے بلکہ اس لئے بھی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت میں فی الحقیقت مدد پہنچتی ہے۔ یا حق تعالیٰ کے دنیا کے پیدا کرنے اور اس طرح حکومت کرنے کی علت غائی ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہے کہ اوس میں کوئی بات ایسی ہو جسکا تصور کرنا ہمارے امکان سے اوسی قدر باہر ہو جسقدر رنگوں کا تصور کرنا ایک نابینا شخص کے امکان سے باہر ہے۔ غرض کہ جو کچھ یہ بات تو تجربہ

عامہ سے یقیناً حاصل ہے کہ طریقہ نگار انتظام اسی ہیں آگاہ کرتا ہے یا کم و بیش قابلیت پیش بینی کی ہمو عطا کرتا ہے کہ ایسے اعمال کے نتیجے ایسی خوشیاں اور ایسے اعمال کے نتیجے ایسی تکلیفیں ہونگی اور ہمارے اعمال کے موافق وہ خوشیاں ہمو بخشا اور وہ تکلیفیں ہمو نازل کرے گا۔
اعتراض۔ لیکن کل امور مسطورہ بالا کو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے۔ **جواب**۔ بجا ہے اور میں بھی یہی کہتا ہوں کہ او کو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے یعنی نہ الفاظ اور معنی سلسلہ عالم سے بلکہ اس سے جس نے اس کو مقرر کیا اور اشیا کو اس کے احاطے میں رکھا یا اس سلسلہ فعل سے جس کو کیساں یا دائمی ہونے کے باعث طبعی کہتے ہیں اور جس سے ایک فاعل کارکن کا وجود لازم آتا ہے۔ جس وقت آدمیوں کو طبیعت عالم کے موجد کا اقرار مجبوراً کرنا پڑے یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبعی ہے تو پھر اس امر کا انکار اس وجہ سے کہ اس کا انتظام کیساں ہے نہیں چاہیئے۔ اور اس وجہ سے کہ اس کے افعال دائمی ہیں اس کے فاعل ہونی کا انکار بجا ہے کیونکہ نتیجے اس کے عمل کے دائمی ہیں گو اس کا عمل دائمی ہو یا نہو حالانکہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ دائمی خیال نکلیا جاوے۔ الغرض ہر شخص جو کچھ کہہ کر تا ہے بالطبع اس دورانہ نشی اور اسید پر کرتا ہے کہ ضرر سے بچنے یا فائدہ حاصل کرے اور اگر سلسلہ اسباب عالم حتمی کا مقرر کیا ہوا ہے اور ہمارے علم اور تجربے کی طبعی قوتیں اس کی عطا کی ہوئی ہیں تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہیں اسی کے معین کئے ہوئے ہیں اور ان نتیجوں کی پیش بینی ہمارے واسطے اس کی طرف سے ایک آگاہی ہے کہ کس طرح ہمو عمل کرنا چاہیئے +

سوال۔ پس کیا یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر خواہش نفسانی کے التذاذ کے

ساتھ جو حظ بالطبع لگا ہوا ہے اس کا منشا یہی ہے کہ وہ ہمو ہر موقع پر اس طرح کے مسئلہ اذ پر آمادہ کرے اور وہ حظ اوس فعل کی جزا سمجھا جائے۔ جواب۔ ہرگز نہیں اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمو آنکھیں دینے سے بالطبع یہ غرض ہے کہ ہر شے کو دیکھیں جو بصارت میں آسکتی ہے خواہ وہ اشیاء اونکے لئے مملک ہوں یا کسی اور وجہ سے ہمو اول سے آنکھیں پھیر لینا لازم آتا ہو۔ تاہم بلاشبہ آنکھیں ہمیں دیکھنے کے لئے دی گئی ہیں اسی طرح پر کوئی شک نہیں کہ خطوط اور نکالیف جو خواہشوں سے متعلق ہیں اور جن کی پیش بینی ہمو حاصل ہے انسان کو عموماً خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کو دی گئی ہیں *

اس تقریر اجمالی سے جو ہر ایک پر روشن ہے کہ حق تعالیٰ نے ہم پر ظاہر کر دیا ہے کہ اوس نے ایک طرح کے عمل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے عمل یا ناکل عمل کرنے کے نتیجے تکلیف اور بچھینی مقرر کئے ہیں اور نیز اس بات سے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسے نتیجے جنکی ہمو آگاہی دی گئی ہے برابر ظور میں آتے ہیں ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم لفظ حکومت کے صحیح معنی کے اعتبار سے فی الحال اوکی حکومت کے حقیقت تحت میں یعنی باعتبار ایسے معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا ہمو دیتا ہے جبکہ طبیعت عالم کے موجد کا وجود تسلیم کر لیا گیا تو ہمارا اس طرحیہ اوکے زیر حکومت ہونا اس قدر عقلاً نہیں جس قدر تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اوکے زیر حکومت ہونا باعتبار اوس معنی کے کہ ہم جیسے حکام مدنی کے زیر حکومت ہونا۔ کیونکہ افعال سے جنکے کرنے اور نہ کرنے کے ہم مختار ہیں بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی کرنا اور اس تعین کا پیشتر سے ہمو آگاہی دیتی حکمرانی عبارت اسی سے ہے۔ خوشی یا تکلیف کا اس طرح ہمارے چال چلن سے

پیدا ہونا خواہ وہ موجد عالم کے فعل کی وجہ سے ہو جو وہ ہماری نسبت ہر لمحہ جب ہم کو خوشی یا تکلیف ہوتی ہے عمل میں لاتا ہے یا اسوجہ سے ہو کہ اوسنے اپنا منشا کائنات کی فطرت میں ڈال کے یوں اپنے کام کو ایک باری انجام دیا ہو معاملہ زیر بحث میں خلل از انہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ممکن ہوتا کہ حکام مدنی اپنے قوانین کے احکام کو بعد اجرا کے بلا کسی طرح داخل دیئے یعنی بغیر تحقیقات اور کارروائی ضابطہ کے تعمیل کر سکتے یعنی اگر یہ ممکن ہوتا کہ اونسے قانون کی تعمیل خود بخود ہو جاتی یا ہر مجرم اپنے تئیں بذات خود سزا دے لیتا تو اس صورت میں بھی ہم اونسے باعتبار اوسے معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہیں مگر یہ حکومت علی اور کامل تر ہوتی۔ اس بات پر کہ خفیف تکلیفیں خدا کی طرف سے سزائیں ہیں یقین ہے کہ بعض لوگ ہنسنیگے لیکن اونکا یہ ہنسنا بیجا ہے کیونکہ جمیع علل غائیہ کا انکار کئے بغیر اس بات کا جس سے یہاں مجملاً غرض ہے جواب شافی دینا یا اوس سے گریز کرنا غیر ممکن ہے کیونکہ در صورت تسلیم کرنے علل غائیہ کے حظوظ اور تکالیف مذکورہ کا بھی تسلیم کرنا بطور افکی مثالوں کے لازم آویگا۔ اور اگر یہ امر مسلم ہے اور حق تعالیٰ نے علانیہ اس غرض سے کہ ہما کسی خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلاوے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کی ہے تو اس صورت میں وہ نہ صرف خوشی اور تکلیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا ہے مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اٹھاتے ہیں جس سے ہمارے جسموں کا ضرر ہو جیسے آتش کی زیادہ تر نزدیکی یا اپنے تئیں زخمی کرنا طبیعت عالم کے موجد نے اس لئے مقرر کی ہو کہ ہم اون افعال سے جسے ہماری ہلاکت متصور ہے باز رہیں تو یہ مثال موجد عالم کے ہمارے افعال کی سزا دینے کی اور ہمارے اوسکے زیر حکومت ہونے کی اوسے قدری ہے کہ گویا آسمان سے یا آواز بلند ہم سے کہد یا گیا ہو کہ اگر ہم ایسے افعال کریگے تو وہ ہم پر

ایسی تکلیف نازل کرے گا (اور اوس تکلیف کو نازل بھی کرتا ہو) خواہ وہ تکلیف خفیف ہو یا شدید
پس واضح ہے کہ قبل اسکے کہ موجد عالم کی نیکو کاری و صداقت و عدالت
مثل آن دیگر صفات پر محاذ کیا جاوے صحیح خیال جو ہمارے دل میں اوسکی نسبت پیدا ہوتا
ہے یہ ہے کہ وہ ایک مالک اور حاکم ہے۔ اور نفس الامری میں اپنی حالت جو ہم تجربے سے
معلوم کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ اس عالم میں ہمارے اعمال کی جزا و سزا دینے کے وسیلے
سے ہم پر واقعی سلطنت و حکومت کرتا ہے۔ الفاظ جزا و سزا کے ٹھیک ٹھیک بلکہ وہی معنی
یہاں پر لینا چاہیے جو معنی اوس جزا و سزا کے لئے جاتے ہیں جو خادم اور رعایا اور بچے
اپنے حاکمون اور سرپرستوں کے ہاتھوں پاتے ہیں +

اس طرح سراسر تشبیہات عالم اور کل سلسلہ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا
ہے کہ دین کی اس تعلیم اجمالی میں کہ حق تعالیٰ انسان کو حالت آئندہ میں اونکے اعمال کی
جزا و سزا دیگا کوئی امر ایسا نہیں ہے کہ اعتبار کرنے کے لائق نہ یعنی کوئی بے اعتباری
نفس جزا و سزا کے خیال سے پیدا نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کل سلسلہ اسباب عالم خدا تعالیٰ
کے فی الحال ہمارے اوپر ایسی حکومت کرنے کی ایک نظیر ہے جو جزا و سزا پر دلالت کرتی ہے
لیکن چونکہ لوگ خدا کی طرف سے سزا عائد ہونے پر خاصکہ اعتراض کرتے
ہیں اور اوسکے تسلیم کرنے میں از بس تامل کرتے ہیں اس لئے بعض کیفیات سزاؤں کی
جو اس عالم کے سلسلہ طبیعی میں دیکھنے میں آتی ہیں اور جو عالم آئندہ کی حالت سزا سے
جسکی دین ہکومتیقین کرتا ہے مشابہ ہیں بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت
اوس درجے کی ہے کہ جیسا اون کیفیات سے سزا کے آئندہ کا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے
ویسا ہی وہ غور کر نیوالوں کے دلوں پر اوسکی نسبت لامحالہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہیں +

ابھی بیان ہو چکا ہے کہ خاص تکلیفیں ناعاقبت اندیشی اور خود رائی کے افعال خاص سے باطبع عائد ہوتی ہیں اور نیز اون افعال سے جو عموماً اور صریحاً قبیح سمجھے جاتے ہیں اور یہ نتیجے جبکہ ہم کو ادنیٰ بیش بنی حاصل ہے تو درحقیقت سزائیں طبعیہ ہیں جو ایسے افعال سے ملتی ہیں کیونکہ بیشتر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے یہ نہیں ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفوں سے معمور دیکھتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ اکثر تکلیفیں لوگ اپنے اوپر خود اپنے اطوار و کردار سے عائد کرتے ہیں جو قبل از وقوع دریافت ہو سکتی تھیں اور اون سے بچنا بھی ممکن تھا۔ ان طبعی سزائوں کی کیفیات جو خاص کر غور طلب ہیں سو اس قبیل سے ہیں کہ اکثر اوقات دے ایسے افعال کی وجہ سے پیدا یا عائد ہوتی ہیں جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں اور جنکے ساتھ بہت کچھ حفظ نفس لگا ہوا ہے مثلاً بیماری اور عمر طبعی سے پہلے مر جانا بے اعتدالی کے نتیجے ہیں اگرچہ غایت درجہ کی سزا و نشاط اوسکے ہم کرکاب ہیں۔ اور یہ سزائیں اون فائدوں اور سزائوں کی نسبت جو اون افعال سے حاصل ہوئے جنکی دے سزائیں ہیں اکثر اوقات بہت زیادہ ہوتی ہیں اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کر سکتے ہیں جس میں طبعی سزائیں جو فی الواقع عائد ہونگی فعل کے سرزد ہوتے ہی فی الفور یا بہت جلد عائد ہوں لیکن برخلاف اسکے ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ ان سزائوں میں اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کہی اس قدر کہ دے افعال جو اونکے باعث ہوئے فراموش ہو جاتے ہیں۔ پس عالم کا نظام ایسا ہے کہ سزا کے توقف سے انجام کار سزا نہونے کا کسی قسم یا درجے کا گمان ہو نہیں سکتا۔ اور بعد ازیں توقف کے طبعی سزائیں یا تکلیفیں اکثر اوقات نہ بدترج بلکہ دفعۃً و یکبارگی شدت سے عائد ہوتی ہیں اگر سب نہیں تکلیف خاص تو بہر حال اکثر عائد ہوتی ہے اور جیسا کہ ایسی

مکلیف بعید کا خاص افعال سے عائد ہونا لوگوں کو کبھی یقیناً دریافت نہیں ہوتا ویسا ہی شاید از نکاب کے وقت اونکو اسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال بہت کم ہوتا ہے اور بار بار صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو بیشتر اس بات کا تو اعتبار ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے کہ بے اعتدالی سے مثلاً امراض پیدا ہونگے یا جرائم کی جو تعداد کے خلاف ہوں سنرا ملیگی تاہم اونکو اپنے بچ جانیکا حقیقت ظن غالب اکثر رہتا ہے۔ مگر یا وجود اسکے سلسلہ معینہ میں فرق نہیں ہوتا اور بہت سی صورتوں میں جبکا ذکر ہوا تکلیف وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔ معذرا اگرچہ نادانی اور نا عاقبت اندیشی کی نسبت شباب کا عذر کر سکتے ہیں کہ یہ ایام بالطبع بیفکری کے ہوتے ہیں جنہیں سرکشی اور اوباشی کے نتیجے صاف صاف دکھائی نہیں دیتے تاہم یہ بات اول نتیجوں کے عائد ہونے کی مانع نہیں ہوتی بلکہ اون سے عمر بھر رنج سخت عائد ہوتا ہے۔ زمانہ شباب کی پڑی ہوئی عادتیں بھی اکثر تباہی کٹی کا باعث ہوتی ہیں اور آدمیوں کی کامیابی اس دنیا میں نہ صرف وہ جسکو دنیا کے لوگ کامیابی کہتے ہیں بلکہ انکا فی الواقع دکھی یا سکھی ہونا بدرجہ غارت اور مختلف طرح سے اوس طریقے پر موقوف ہوتا ہے جسہیں وہ اپنی اوائل عمر بسر کرتے ہیں۔ مگر ان نتیجوں پر دے اکثر اوقات غور نہیں کرتے اور شاید قبل از وقوع جیسا کہ چاہیے یقین ہی نہیں کرتے ہیں۔ اس بات کا بھی ذکر کرنا چاہیے کہ بیشمار حالتوں میں سلسلہ طبعی کے موافق اوقات معینہ پر ہکوا اپنے لئے فائدے حاصل کرنے کے موقع ملتے ہیں اور یہ فائدے جب ہم چاہیں تب حاصل نہیں ہو سکتے اور وے موقع ہاتھ سے گئے بعد پھر دستیاب ہو سکتے ہیں۔ عام سلسلہ اسباب عالم امر مذکور کی فی الحقیقت ایک نظیر ہے۔ اگر ایام شباب میں آدمی تہذیب پذیر اور خود را ہوں تو آئندہ عمر میں بسبب نہونے اول لیاقتوں کے جنکے حاصل کرنے میں اونھوں نے

عین حاصل کرنے کے وقت غفلت کی خواہش خواہ تکلیف اٹھاتے ہیں۔ کاشتکار اگر تخم زمینی کے وقت نہ بوئے تو کل سال اوسکا برباد جاتا ہے اسی طرح اگر چہ نادانی اور بے اعتدالی کے مرکب ہونے کے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیوں کو مثلاً اس بات کا اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنے معاملات کو کسی قدر سنبھالیں اور اپنی صحت جسمانی اور وضع کی اصلاح کریں تاہم اکثر حالتوں میں اصلاح حقیقی بعد گزرنے اوس حد کے خواری اور مفلسی اور بیماری اور بدنامی کو جو نادانی اور بے اعتدالی سے بالطبع ملحق ہیں روک نہیں سکتی۔ ناعاقبت اندیشی اور بد چلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہو گیا تو پھر اس عالم کے قاعدہ طبیعی کے موافق تو بہ کو جگہ نہیں رہتی اس بات پر بھی خوب غور کرنا چاہیے کہ تقاضا اور عدم توجہی اور جو کچھ ہم کو کرنا چاہیے اوسکو پیش نظر رکھنے کے نتیجے اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے ہیں جیسے کسی صریح بد چلنی کے جو قوت شہوانیہ کے غلبہ سے وقوع میں آئی ہو۔ الغرض جیسی کہ حکومت طبیعیہ ہے ویسی ہی اوسکی سزائیں بھی طبیعی ہیں اور بعض ان میں سے سزائے موت ہیں جیسے عیاشی کا نتیجہ اکثر اوقات موت ہوتی ہے۔ پس بہت سی طبیعی سزائیں اوسکے واسطے جو اونکو اپنے اوپر عائد کرتا ہے اگر اون پر صرف باعتبار اوسکی دنیوی حیثیت کے لحاظ کیا جاوے تو انتہا درجے کی سزائیں ہیں اور تعین طبیعی کے موافق عائد ہوتی ہیں تاکہ مجرم کو دفع کریں کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہنچے یا اس لئے کہ پس ماندوں کو عبرت ملے اگرچہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے۔

یہ باتیں ایسی نہیں ہیں جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہیں یا ایسی جنکا ظور صرف کبھی کبھی ہوتا ہو بلکہ یہ باتیں تو روزمرہ کے تجربے کی ہیں۔ وہ ایسے قواعد سے جن پر

۴
 کیا چاہتا
 دارو کی
 اشک کا
 پھیلاؤ

قریب قریب عام کا اطلاق ہو سکتا ہے برآمد ہوتی ہیں جنکے وسیلے سے حق تعالیٰ اپنی قدرت کے سلسلہ بطبعی کے مطابق اس دنیا پر حکومت کرتا ہے اور یہ باتیں شریروں کی منراے آئندہ سے (جیسا دین تعلیم کرتا ہے) ایسی مشابہ اور ہنگامین کہ دونوں کا اون ہی الفاظ میں اور ایک ہی طرز پر بیان کیا جانا بے محل نہیں معلوم ہوتا ہے مثلاً امثال کی کتاب میں دانش کا اس طرح بیان آیا ہے کہ وہ مقامات ہجوم عام میں جا کر اپنے تئیں انسان کی زندگانی کا ہادی معین قرار دیتی ہے اور وہ اوسکو قبول نہیں کرتے اور اون سے جو اوس راہ سے گزرتے ہیں خطاب کر کے یوں فرماتی ہے کہ اے سادہ لوح تو تم کب تک نادانی کو عزیز رکھو گے اور استہزا کر سکتے ہو استہزا پر مائل رہینکے اور جاہل علم سے کینہ رکھیں گے۔ تم میری تنبیہ پر متوجہ ہو جاؤ میں اپنی روح تم پر جاری کرونگی اور اپنا کلام تمکو سمجھاؤنگی لیکن جب کسی نے التفات نہ کیا تو یوں کہتی ہے ازیکہ میں نے بلایا اور تم نے ستانا میں نے اپنا ہاتھ پھیلا یا اور کوئی متوجہ نہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتوں کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نہ کی میں بھی تمھاری پریشانی پر ہنسوں گی اور جب تم پر دہشت غالب ہوگی تو میں ٹھٹھے ماروں گی۔ جسوقت تمھاری دہشت خرابی کی مانند تپس آؤ گی اور تمھاری آفت گردباد کی طرح تم تک پہنچے گی اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تم پر ٹپگی تب دے مجھے پکاریں گے پر میں جواب ندونگی دے سویرے مجھے ڈھونڈھینگے پر مجھے پناوینگے ظاہر ہے کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اوسکے از بس مجازی ہیں تاہم اوسکے معنی عیان ہیں اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف ہویدا ہے۔ کیونکہ اوتھوں نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار نہ کیا سو دے

اپنے اعمال کے پھل کھاوینگے اور اپنی ہی مصلحتوں سے سیر ہووینگے کیونکہ سادہ لوحوں کا اطمینان اونکے قتل کا باعث ہوگا اور احمقوں کی کامیابی اونہیں ہلاک کرے گی۔ کل عبارت مسطورہ بالانتاج افعال انسانی کے جیسا کہ دے اس عالم میں ہمارے تجربہ میں آتے ہیں اور نیز دین کی اوس تعلیم کے کہ الم آئندہ میں کس امر کا متوقع ہونا چاہیے ایسی مناسب حال ہے کہ محل تامل ہے کہ دونوں میں سے اس مقام پر خاص غرض کس سے ہے۔

فی الواقع جبکہ ایسی حالت آئندہ کے ثبوت حقیقی پر جسمین جزا و سزا ہوگی کیجاتی ہے تو میری دانست میں کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ اس قدر صاف صاف دل میں نہیں آتا اور اس کا تصور ذہن نشین نہیں ہوتا جیسا کہ اس بات پر غور کرنے سے ہوتا ہے کہ بعد التفات نہوئے چند در چند مانعت و فصلح و تنبیہات پر جو بدی اور نادانی اور بے اعتدالی کی راہ میں آدمیوں کو پیش آتی ہیں ایسی تنبیہات جو خود اونکے تقاضا طبعیت سے پیدا ہوتی ہیں اور جو غیروں کا حال دیکھنے سے اور خفیف تکلیفوں سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے ہیں اور دانشمندیوں اور صاحبوں کی تعلیم سے ظہور میں آتی ہیں۔ اور بعد ان تنبیہات کی عرصے تک تحقیق اور توضیح کئے جانے کے۔ اور نادانی کے خاص بُرے دنیوی نتیجوں کے عرصہ بعد تک ملتوی رہنے کے آخر کار و سے مثل ایک لشکر مسلح کے بغلیہ تمام عائد ہوتے ہیں ایسی حالت میں تو بہ کام نہیں آتی بلکہ اونکی تکلیف کو اور بھی زیادہ کرتی ہے کیونکہ اب حال لا علاج ہو گیا اور مفلسی اور بیماری اور تاشف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو اونہیں کے اعمال کے نتیجے ہیں اوپر مستولی ہوتے ہیں اور پھر کوئی صورت

علاج یا جابر ہی کی نہیں رہتی۔ بیانِ مسطورہ بالا عالم کے نظامِ عام کا حال واقعی ہے۔ ہماری غرض یہ ہرگز نہیں ہے کہ سلسلہٴ اسبابِ عالم کے مطابق جس قدر کہ وہ فی الحال دیکھنے میں آتا ہے آدمیوں کو اونکی بدکرداری کے اندازہ کے موافق ہمیشہ سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ بہت سی مثالیں بدکرداری کی ہیں جنکی مختلف طریقوں سے جیسا ذکر ہوا دیا جاتی ہے۔ اور یہ مثالیں از بس مہیب ہیں اور قواعدِ عالم کا اقتضا دریافت کرنے کے لئے کافی ہیں اور اگر اونپر بخوبی غور کیا جاوے تو جمیع اعتراضات کے رد کے واسطے جو ایسی حالتِ آئندہ کے قابلِ اعتبار ہونے کی نسبت حسین سزا ہوگی پیش کئے جاتے ہیں کافی اور وافی ہیں خواہ وہ اعتراضات اس خیال سے پیدا ہوں کہ ہماری ضعیف البنیائی اور اسبابِ تحریص جو گرد و پیش ہیں انسان کے شر کی معصیت کو قریب قریب کا عدم کرتے ہیں اور خواہ وہ اعتراض کسی اوقیل یعنی مسئلہٴ جبر سے پیدا ہوں یا اس خیال سے کہ ایک ذاتِ ناشناہی کی مرضی کا مخالف ممکن نہیں و یا اس سے کہ وہ ناراضی اور خشمناکی سے ضرور متبر اور منزا ہوگا +

اگرچہ اس قسم کی باتوں پر جنکا بیان ہوا فکر کرنے سے سنجیدہ آدمیوں پر جو بیشتر جوش و خروش سے خالی اور نہایت مستقل مزاج ہیں خوفِ طاری ہوتا ہے تاہم جو کچھ کیفیتِ نفسِ الامر میں ہے اوسکا بیان کرنا اور اوسپر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ فی زمانہ اس امر کی نسبت کہ حالتِ آئندہ میں حکومتِ آئینہ کے تحت کیا ہوگا ایسی بیباکی مرقع ہے کہ کسی اور تقدیر پر سوائے اسکے کہ طریقہٴ دہریہ قطعاً ثابت ہو گیا ہو اور اوسکے عموماً قائل ہو گئے ہوں ہرگز بجا بھی نہیں جاسکتی

اس لئے آدمیوں کو جتنا نا اور اگر ممکن ہو یہ امر اونکے دلنشین کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شک کرنیوالوں کے اصول کی بنا پر بھی ایسی بیباکی کے لئے کوئی وجہ موجب ہرگز پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ کسی شخص کی نسبت وقت تولد کے اس دنیا میں کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شاید او کی رفتار ایسی ہو کہ اوس سے دنیا کو کسی طرح کا فائدہ نہ پہونچے سوائے اسکے کہ اور لوگ شر اور نادانی کے ہولناک نتیجے دیکھ کر عبرت پکڑیں یا یہ کہ وہ اپنے اوپر کمال ہجرتی کی سزا موت عائد کرے (اور یہ تو جو شخص چاہے کر سکتا ہے) یا کسی اور طریقہ بے اعتدالی سے اپنی عمر کوتاہ کرے یا اپنے اوپر رو سیاہی اور امراض جو موت سے بدتر ہیں عائد کرے۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اوسکا پیدا ہونا اوسکے لئے بہتر ہوتا۔ اور کیا کوئی اپنی ہی اپنی دلیل ہے جسکی بنا پر لوگ اپنے متین محفوظ سمجھیں اور باتیں بناوین کہ گویا او کو ثبوت یقینی حاصل ہوا کہ وہ کسی ہی مطلق الغائی کیون نہ اختیار کریں آئندہ کے اعلیٰ فائدہ اور ضرر کے بارہ میں کوئی ایسی صورت جسکا ابھی ذکر ہوا پیش آ نہیں سکتی ہے حالانکہ دونوں عالم ایک ہی پروردگار کے زیر حکومت ہیں و

باب سوم

حق تعالیٰ کی حکومتِ مہیترہ کے نین

جیسا دنیا کے نظام میں ارادت اور علل غائیہ کے گونا گون آثار سے ثابت ہے کہ وہ ایک ذاتِ مدبر کی صنعت ہے یہی طرح راحت اور رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اسکی مخلوقات میں منقسم ہیں ثابت ہے کہ وہ اس کے زیرِ حکومت ہیں اور اس طرح کی حکومت کو ایسی مخلوقات پر جو اس اور عقل سے مزین ہوں اسکی حکومتِ طبیعہ کہہ سکتے ہیں مگر اس سے کچھ زیادہ بات نکلتی ہے جس پر حق تعالیٰ کی حکومتِ طبیعہ کا جو اس دنیا پر ہے ذکر کرتے وقت عموماً کم لحاظ کیا جاتا ہے۔ اس سے اسی قسم کی حکومت نکلتی ہے جیسی آقا اپنے خادموں اور مدنی حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل میں لاتے ہیں چنانچہ علل غائیہ کی ان مثالوں سے دنیا کے ایک حاکمِ مدبر کا وجود باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی ذکر ہوا اور بدیشہ صاف صاف بیان ہو چکا ہے ایسا واقعی ثابت ہوتا ہے جیسا علل غائیہ کی اور مثالوں سے ایک صانعِ مدبر کا ہونا ثابت ہوتا ہے +

مگر محض اتنی ہی بات سے بادی النظر میں یہ امر با تحقیق طے نہیں ہوتا کہ طبیعتِ عالم کے موجد کا خاصہ یہ ہے کہ وہ اس حاکمانہ تعلق کو نیکی اور بدی کا لحاظ کر کے برتا ہے۔ اور نہ اسکی حکومت کا مہیترہ ہونا قرار پانا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا دائرہ نیکو کار ہے۔ حکومتِ مہیترہ کا مدار آدمیوں کو انکے افعال کی صرف جزا اور سزا دینے پر نہیں ہے یہ تو ایک ظالم شخص بھی کر سکتا ہے۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ راستباز کو جزا اور شریر کو سزا دے اور آدمیوں سے باعتبار انکے افعال کی نیکی اور بدی کے سلوک

۴
حق تعالیٰ کی حکومتِ مہیترہ کا
دائرہ نیکو کار ہے
۴
حق تعالیٰ کی حکومتِ مہیترہ کا
دائرہ نیکو کار ہے
۴
حق تعالیٰ کی حکومتِ مہیترہ کا
دائرہ نیکو کار ہے

کیا جائے۔ اور کمال حکومت ممتازہ کا جمیع مخلوقات ذی عقل کے ساتھ بقدر ان کی ذاتی لیاقت یا علم لیاقت کے بطریق مذکور پیش آنے پر موقوف ہے +

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ طبیعت عالم کے موجب کا خاصہ محض رحمت اور بس صیفت مبداء فعل ہو نیکی اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ وہ اپنی وسعت میں بیکر ہے مقتضی اس امر کی ہے کہ بغیر لحاظ آدمیوں کے چال و چلن کے زیادہ سے زیادہ جہان تک ممکن ہو خوشی پیدا کرے اور اگر چال و چلن پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے زیادہ کرنے کی نظر سے ہو۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ حق تعالیٰ کا خاصہ محض رحمت ہی رحمت ہے تو اس کی صداقت اور عدالت محض رحمت دانشمندانہ بین اور بس۔ بغیر ثبوت ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت بیجا ہے کیونکہ ایسے مقدمے میں ہکویا احتیاط و ادب گفتگو کرنی لازم ہے۔ اور اس مقام پر اس بات کی تحقیق نہیں کی جاتی ہے کہ آیا امر مذکور ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں بلکہ اس بات کی کہ اس دنیا کے نظام اور اہتمام میں ہستی کی حکومت کا طریقہ جو ایک حاکم نیکو کار کے وجود پر دلالت کرتا ہو صاف صاف مد نظر رکھا گیا ہے یا نہیں۔ ممکن ہے کہ خلق اللہ میں ایسے مخلوق ہوں جنہیں طبیعت عالم کا موجب اپنی جمیع صفات میں سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت غیر متناہیہ کے پیرایے میں اپنے تئیں ظاہر کرتا ہو۔ یہ صفت از بس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف کے منافی نہ ہو اور امید ہے کہ نہو۔ لیکن ہم پر حاکم نیکو کار کے پیرایے میں اپنے تئیں ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم نیکو کار ہونے کے اور کا محض مطلق رحیم ہونا باعتبار اس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہو۔ مگر وہ خادموں پر واقعی ایک حاکم ہے کیونکہ اس نے اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام و اہتمام میں دیا ہے یا نہیں نظر کر کہ وہ ہمارے افعال کی ہکویا جزا و سزا دیتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ علاوہ

اوس ثبوت کے جو اوسکی حکومت کا حاصل ہے اور علاوہ نور باطن کی ہدایتوں بالطبع کے اوسنے اس دنیا کے نظام و اہتمام میں صاف صاف خیر اس امر کی دی ہو کہ اوسکی حکومت راستی یعنی خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے۔ اور یہ بات ایسے شخصوں پر روشن ہوگی جو اوسکی صہیت کو واجب الفکر سمجھتے ہیں نہ ہر غافل پر جو سرسری طور سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے +

مگر اس بات پر خاص فکر غور کرنا چاہیئے کہ یہ امر مسلم ہے کہ حکومت الہیہ جسکے تحت ہونے کا تجربہ ہر حکومت موجودہ میں حاصل ہو اگر اوپر محض اسی عالم کے لحاظ سے نظر کیجائے تو مکمل حکومت متمیزہ نہیں ہے۔ تاہم یہ بات اس امر کی مانع نہیں ہوتی کہ اوس میں کسی قدر کم یا زیادہ خیر و شر کا امتیاز واقعی پایا جاتا ہو۔ حکومت متمیزہ کا کسی قدر جاری ہونا تو صاف صاف ظاہر ہے۔ اور یہ بات اوسکے کامل ہو جانے یا اوس درجہ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے پہنچنے کا خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ انتظام الہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی موجودہ میں ظاہر ہو سکتا ہے عیان نہ ہو جاوے۔ اور اس باب میں اس امر کی تفتیش منظور ہے کہ یہ صورت کتنا ہے یعنی علاوہ خیر و شر میں تمیز کرنے والی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہر کو عطا فرمائی ہے اور علاوہ اوس خیال طبعی کے جو ہم خدا تعالیٰ کے اون مخلوقات پر جنکو اوس نے طبیعت عطا کی ہے حاکم نیکو کار ہونیکار کھتے ہیں اس دنیا میں باوجود اوسکی اتیری اور بدظمی کے حکومت متمیزہ کے اصول اور آثار ابتدائی کس قدر پائے جاتے ہیں +

اس مقام پر اوس بات کا چھپر کر ذکر و اوقات بہت زور دیا گیا ہے ذکر کیا جاسکتا ہے کہ حالت موجودہ میں بیشتر تردد کم اور اطمینان زیادہ ہونا بہ نسبت بدی کے نیکی میں زندگی بسر کرنے کے نتائج طبیعی ہیں۔ اور یہ امر طبیعت عالم میں ایک حکومت متمیزہ کے

ہونے کی نظیر قرار دیا گیا ہے ایسی نظیر جو تجربے اور حال کے امور واقعہ سے مستنبط ہوتی ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ حظوظ اور تکالیف کا آپس میں یا ایک دوسرے کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت اندازہ ہو سکے کہ نیکی کی مدین کس قدر فاضل برآمد ہوا اور دشوار ہے۔ اور دنیا کی بے حد ابتری میں غیر ممکن نہیں کہ بعض اوقات نیک لوگ خوشی سے محروم رہ جاتے ہوں یہ بات انکی نسبت بھی راست آتی ہے جسکی زندگانی کا طریقہ ایام جوانی سے بے عیب رہا ہو اور زیادہ تر انکی نسبت جنھوں نے عرصے تک بدی کی راہ میں قدم مارا اور بعد ازاں اصلاح پذیر ہوئے۔ حالت آخر الذکر کی ایک نظیر فرض کیجئے۔ ایک شخص ہے کہ اوسکی نفسانی خواہشیں غلبے پر ہیں اور عادات نفس پروری کے باعث انقیاد نفس کی قوت طبعیہ ضعیف ہو گئی ہے اور اوسکی ذیل خواہشیں مثل کرگسوں کے اپنی لذات معمولی چاہتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کس قدر زمانے کے بعد ایک ایسے شخص کو نیکی کے معقول اور عمدہ نتیجوں سے زیادہ تراطمینان حاصل ہونے لگیگا بہ نسبت اوس تکلیف اور نفس کشی کے جو نیکی کی قیود کے عہد او سے برداشت کرنی پڑیگی۔ تجربے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اس قدر بے شرم اور بیچیا ہو جاسکتے ہیں کہ اپنے تئیں مطلق العنان بیان کرتے ہیں اور شرارت ظاہر کا اقرار کر کے اوسکی بدنامی پر منفعل نہیں ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ صلاحیت اختیار کرنے پر آدمی کے اعمال کا غالباً زیادہ ذکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی بھی اکثر ہو دیگی پس نیکی اور کبرو کے خیال پھر پیدا ہو جانے پر اوں افعال کی تنگ سے زیادہ تکلیف پہونچگی۔ اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیوں کے حساب میں شمار کرنا چاہیئے تاہم یہ کہا جائیگا کہ یہ کسی قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجوں سے ہے۔ بہر حال مجبور گزشتک

نہیں کہ اس دنیا میں حیثیت مجموعی کی نظر سے نیکو کار بہ نسبت بدکاروں کے زیادہ خوش حال پائے جائینگے۔ لیکن اگر شک بھی ہو تو بھی طبیعت عالم میں ایسے نظام کی ابتدا جو راستی پر مبنی ہے لا کلام پائی جاتی ہے بشرطیکہ ہم بغور اسکی تلاش کریں۔ اور اگر حق تعالیٰ کا صحیح معنی کے اعتبار سے ہمارا حاکم ہونا ظاہر نہ ہوتا تو اسکی حکومت ممتاز کی نسبت جو دنیا پر ہے ہمارا خیال چاہے جو کچھ ہوتا اگر جگہ تجربے سے یقیناً ثابت ہے کہ وہ اپنے تئیں ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ بیان ہوا ایک حاکم کی حیثیت میں واقعی ظاہر کرتا ہے تو یہ امر ضرور غور طلب ہے کہ آیا کوئی وجہ نہیں ہے جس سے وہ ایسا حاکم تصور کیا جائے جو راست کار ہو اور اعمال کی نیکی اور بدی پر لحاظ کرتا ہو چنانچہ یہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ قسمت کے بعض قواعد معینہ کے موافق انسان کا جزا اور سزا کے طریقے سے حکومت کرتا ہے اور چونکہ آدمیوں کو موافق اس قاعدے کے نگھی یا دکھی کرنا بہ نسبت کسی اور قاعدے کے ہمارے خیالات طبیعیہ اور تجربیہ کے زیادہ تر مطابق ہے اور چونکہ کسی دوسرے قاعدے کے موافق جزا و سزا دیے جانے کی وجوہات کا سمجھنا ایسی طبیعتوں کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہیں زیادہ تر دشوار ہو گا لہذا یہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص قاعدے کے یعنی باعتبار اعمال کی نیکی یا بدی یا اونکے معقول یا غیر معقول ہونے کے حق تعالیٰ کے انجام کار جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے۔ پس دین کی شہادت زیادہ واضح ہو یا کم یہ امید جو اوس سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتی ہے کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیک نگھی اور بد دکھی ہونگے کسی طرح خلاف عقل یا دہی سمجھی نہیں جا سکتی۔ کیونکہ یہ صرف بمنزلہ توقع کے ہے کہ ایک طرز حکومت یعنی اعمال کی جزا و سزا دینے کا طریقہ جو

فی الحال شروع ہوا ہے موافق کسی خاص قاعدے کے جاری رہیگا جو ہکوادبی النظر میں
بہ نسبت کسی دوسرے قاعدے کے خواہی نخواہی زیادہ طبعی معلوم ہوتا ہے اور جسکو
عدل گستری کہتے ہیں +

اور اس بات کو بھی مطلقاً بلا لحاظ کئے چھوڑنا سچا ہے کہ خود عاقبت اندیشی
سے چلنے اور اپنے کاروبار کو احتیاط کے ساتھ انجام دینے کے طبعی نتائج اطمینان و
خاطر جمعی و فوائد ظاہر ہوتے ہیں اور طرح طرح کے رنج اور تکلیف ناعاقبت اندیشی اور
غفلت رندانہ اور دانستہ نادانی کے ساتھ لگی ہوئی ہیں یہ باتیں نظیرین ہیں اس امر
کی کہ عالم کا نظام راست ہے جیسا کہ کون کاجب دے خطرے میں پڑتے ہیں یا
اپنے تین ضرر پہنچاتے ہیں انکی بھلائی کے واسطے اور دوسروں کی عبرت کے لئے
تادیب کرنا اچھی تعلیم میں داخل ہے اور اسی طرح حق تعالیٰ کا موافق قواعد کلیہ معینہ کے
دنیا پر حکومت کرنا اور ہکوا اس نظام پر فکر کرنے کی اور اپنے اعمال کے نیک و بد
پیش بینی سے دریافت کرنے کی قوت عطا فرمانا ایک طرح کی حکومت متمیزہ پر صاف
صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے اس بات کا بطور نتیجے کے نکلتا لا بد
ہے کہ عاقبت اندیشی اور ناعاقبت اندیشی کی جو نیکی اور بدی کے زمرے سے ہیں
جدا جدا جزا و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے +

سلسلہ اسباب عالم ایسا ہے کہ افعال قصیمہ کی اس نظر سے کہ وہ معاشرت
انسانی کے واسطے مضر ہیں واقعی بہت کچھ سزا دیجاتی ہے۔ اور علاوہ سزا کے جو اس وجہ
سے واقعی دیجاتی ہے اون لوگوں کو جو ارتکاب جرم کے باعث مستوجب سزا کے ہوئے
در صورت افشا ہو جانے کے سزا کا خوف و اندیشہ لگتا رہتا ہے یہ حالت خوف کی

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰

اکثر اوقات خود سزا کے عظیم ہوتی ہے۔ اور اس کا طبعی خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے طبیعت عالم کی طرف سے اور جن جرموں کے خلاف پر ایک اعلان ہے۔ معاشرت انسانی کے عین وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اور نہ بدیہ کی جواو سکے لئے مضر ہیں یعنی کذب و بے انصافی و دیرحی کی بنظر ضرر رسان ہونے کے سزا دی جائے لہذا یہ سزا مثل معاشرت انسانی کے طبعی ہے اور اس اعتبار سے وہ ایک قسم کی حکومت متمیزہ کی نظیر ہے جو بالطبع مقرر ہوئی اور واقعی عمل میں آتی ہے اور چونکہ سلسلہ معینہ اسباب عالم خدا تعالیٰ کا انتظام اور پروردگار کا اہتمام ہے گو وہ انسانوں کے وسیلے سے جاری ہو۔ پس تقریر مسطور کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو خالق نے ایسی کیفیت میں پیدا کیا ہے کہ او کو اپنی روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور وہ معاشرت انسانی کے لئے ضرر رسان ہونے یا کمال فائدہ بخش ہونے کی نظر سے حق تعالیٰ کی حکومت میں اکثر اوقات سزا اور گاہے جزا پاتے ہیں *

اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ اکثر اوقات افعال حسنہ اور ایسے افعال کی جو معاشرت انسانی کے واسطے مفید ہیں سزا دی جاتی ہے جیسے دین کے واسطے عقوبت پہنچنا اور مثل اس کے۔ اور قبیح اور مضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے تو اس کا یہ صواب ہو سکتا ہے کہ اولاً یہ امر ہرگز ضروری نہیں ہے اور اسی واسطے طبعی بھی نہیں ہے یعنی جس معنی کے اعتبار سے بد اور مضر افعال کی سزا یا بدی ضروری ہے اور لہذا طبعی بھی ہے۔ ثانیاً افعال حمیدہ کی اس نظر سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید ہیں ہرگز سزا نہیں دی جاتی ہے اور نہ افعال ذمیرہ کی اس نظر سے کہ اس کے لئے مضر ہیں جزا ملتی ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ طبیعت عالم کے موجد نے درحقیقت ہدایت

کی ہے کہ افعال ذمیمہ کی اس نظر سے کہ خاص اور عام کے لئے ضرر رسان ہیں سزا دیجائے اور انسان پر ان کی سزا وہی اسی طرح لازم رکھی ہے جیسا او سننے حفظ زندگی کے لئے ہمو خوراک کے استعمال کی ہدایت کی ہے اور اوسکو ناگزیر ٹھہرایا ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ اوسکے مقابلہ میں بدی کی تائید میں کوئی دلیل پائی نہیں جاتی۔

سلسلہ اسباب عالم میں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا واقعی ملتی ہے اور اس سے ایک نظیر نہ صرف حکومت کی بلکہ حکومت ممیزہ کی جو جاری اور قائم ہے پائی جاتی ہے۔ حکومت کا ممیزہ ہونا صحیح صحیح معنی کے اعتبار سے ہے گو وہ حکومت اس کامل درجہ کی نہ ہو جسکی امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے کے لئے بالذات افعال میں اور ان صفات میں جنکو ہم ان سے منسوب کرتے ہیں اور جنکو نیک و بد کہتے ہیں تمیز کرنا ضرور ہے۔ ہر خواہش طبعی کا پورا ہونا ہی خوشی کا باعث ہے اور مال و متاع کا کسی طرح حاصل کرنا خوشی کے اسباب اور وسیلوں کا حاصل کرنا ہے۔ پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبعی پوری ہوتی ہے یا مال و متاع دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اسکے کہ وہ فعل نیک ہے یا بد اوس سے خوشی یا فائدہ حاصل ہوتا ہے لہذا اس صورت میں حظ یا فائدہ محض اوس فعل سے حاصل ہوتا نہ اوس فعل کی نیکی یا بدی سے یعنی نہ بنظر اوس فعل کے نیک یا بد ہونے کے گو شاید کہ وہ فعل ساتھ نیکی یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ عمل سے ایسا حظ یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور تکلیف عائد ہوئی مغائر ہے اس کہنے سے کہ ایسا نیک یا بد نتیجہ ایسے فعل یا روش کی بھلائی یا بُرائی سے پیدا ہوا۔ ایک حالت میں فعل نے بلا لحاظ اپنی بُرائی یا بھلائی کے اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت میں فعل

کی نیک یا بد صفت نے یعنی اسکی بھلائی یا بُرائی نے وہ اثر پیدا کیا اور ایسی نظیریں ملینگی۔ میں کہتا ہوں کہ نفس نیکی نیکوں کے واسطے بہت کچھ فائدے بالطبع مہیا کرتی ہے اور نفس بدی بدوں کے واسطے اکثر اوقات کمال بے آرامی اور نیز تکالیف شدید بالطبع عائد کرتی ہے۔ اور نیکی اور بدی کی تاثیرات جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہیں انکو اس امر کے نظائر میں شمار کرنا چاہئے۔ نفس بدی کے ساتھ کسی نہ کسی طرح کی بچپنی اور اکثر اوقات خوف اور کمال پریشانی بالطبع لگی رہتی ہے۔ وہ طبعی کیفیت جسکو چھوٹے چھوٹے واقعات کے لحاظ سے روزمرہ کی بول چال میں اپنے آپ سے آزرہ ہونا بولتے ہیں اور بڑے واقعات کے لحاظ سے سنجیدہ گفتگو میں تأسف کہتے ہیں ایک ایسی بچپنی ہے جو آدمی میں اپنے فعل کے منسوب اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ زبوں ہونے کے خیال سے بالطبع پیدا ہوتی ہے اور ظاہر اس بے چینی سے منائر ہے جو محض خسران یا زیان کے علم سے ہوتی ہے جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو اکثر کہتا ہے کہ ہر حال مجکو یہ تشفی حاصل ہے کہ او میں میرا قصور نہ تھا یا خلاف اسکے کہ مجکو اس امر کے علم سے تکلیف ہے کہ یہ نتیجہ میرے ہی فعل کا ہے۔ اسی طرح سے پریشانی اور خوف جو آدمی پر کسی کو ضرر پہنچانے سے طاری ہوتے ہیں اسے اپنے تئیں تقصیر وار جاننے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ورنہ بہت صورتوں میں نہ تو پریشانی کو جگہ ہوتی اور نہ انتقام یا انفعال کے اندیشہ کی کافی وجہ ہوتی۔ برخلاف اسکے اطمینان خاطر اور دلی چین اور انواع انواع کی لطف زندگی سے مسرت قبول کرنے کی آمادگی ہونا بیگناہی اور نیکی کے ساتھ بالطبع لگی ہوئی ہے۔ ایسی امر

مین بٹاشی اور خاطر جمعی اور دلی مسرت کو بھی جو احسان مندی اور شفقت اور اتحاد کے عمل واقعی سے حاصل ہوتی ہیں شمار کرنا چاہئے *

سیری دانست مین اس مقام پر ایمان لانے والوں یا دین پر بخیدہ فکر کرنے والوں کے سزاے آئندہ کے اندیشوں اور حیات افضل کی تسکین بخش امیدوں کا ذکر کرنا بیجا نہوگا کیونکہ یہ اندیشے اور امیدیں فی الحال دل کی بیچینی اور اطمینان کا باعث ہیں اور اکثر آدمیوں کے حتیٰ کہ اول شخصوں کے بھی دل سے رفع نہیں ہوتیں جنہوں نے دین کے اس معاملہ پر بتامل تمام غور کیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بے چینی اور خاطر جمعی کس قدر زیادہ ہو اور منظر ہیست مجموعی اوس سے کیا صورت پیدا ہو *

بعد ازاں خیال کرنا چاہئے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی نفس رہتی اور نیکی کے لحاظ سے راستبازوں اور نیکوں کی مدد اور نفس شر کے لحاظ سے شریروں کے بے اتفاقی کرنے پر مائل ہیں اور کسی قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہیں اور اس اتفاقات اور بے اتفاقی سے بہت کچھ فائدہ اور بے آرامی خواہ مخواہ پیدا ہوتی ہے اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے نیک و بد ہونے پر کم لحاظ کرتے ہیں اور جب کچھ اپنا تعلق نہ تو دوسروں کے افعال پر اور بھی کم اتفاقات ہونے کا امکان ہے تاہم اگر کوئی شخص نیک مشہور ہو تو بہر نوع اس کی خوش قسمتی کے خیال سے اکثر لوگ جس قدر اس کی وضع سے واقف ہو گئے یقین ہے کہ بغیر اعراض بعید کے گاہے گاہے تھوڑی بہت اس کی خاطر داری اور خدمت ضرور کریں گے۔ اور نیز اعزاز ملے اور دوسرے فائدے افعال نیک کے طبعی نتیجے ہیں اور اگر ایمین کسی کو کلام ہوتا ہم ان نتیجوں کے بعض اوقات واقعہ ہونے میں تو بہر حال کلام نہیں ہو سکتا ہے یعنی وہ نتیجے اعلیٰ درجے کے افعال

جمیلہ مثل عدل و وفاداری و خیر خواہی عام و حب الوطنی سے باین نظر کہ یہ افعال نیکی کے ساتھ موصوف ہیں حاصل ہوتے ہیں اور اکثر اوقات سب کی نظروں میں ذلیل ہونا اور تکلیف ظاہر اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتیجے ہوتے ہیں مثلاً مصیبت کے خوف کے علاوہ وہ متفرد جو انسان کو ظلم و تعدی و بے انصافی سے ہے لاریب ان انقلابات ملکی کا باعث ہوا ہے جو دنیا کی توازن میں بھی مشہور و معروف ہیں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ آدمی ایذا رسانی کو نا واجب سمجھ کر ناراض ہوتے ہیں اور نہ صرف ضرر پہنچنے بلکہ امرنا صواب کئے جانے کے خیال سے انتقام لینے کے درپے ہوتے ہیں اور یہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیروں کے لئے بھی عمل میں لاتے ہیں۔ پس اسی طرح اکثر آدمی کسی قدر شکر گزار ہوتے ہیں اور نیک خدمتوں کا عوض کرنا چاہتے ہیں نہ ضرر اس خیال سے کہ کسی شخص سے ان کو فائدہ پہنچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ یہ خدمتیں اس کی نیک نیتی اور حسن لیاقت پر دلالت کرتی ہیں۔ علاوہ ان سب کے دو یا تین خاص باتوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے جس کو بہت لوگ پوچھ سہجینگے لیکن مجھ کو کوئی شے پوچھ معلوم نہیں ہوئی جس سے ایسے اہم معاملے کی دریافت میں کسی قدر بھی مدد پہنچتی ہو کہ آیا ایک ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہو باعتبار اول الفاظ کے صحیح معنی کے اس عالم میں ظاہر قائم اور جاری ہے یا نہیں۔ دوسرے خاص باتیں یہ ہیں۔ خانہ داری کے انتظام میں جو لاریب طبعی ہے بچے اور اور لوگ اکثر دروغ گوئی اور بے انصافی اور بد وضعی کی ہنفسہ سزا پاتے ہیں اور برعکس افعال کی جزا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالیں اس امر کی کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے خواہ وہ کم درجہ کی ہو یا زیادہ نفس صداقت اور عدالت اور راست روی میں بالطبع تعلیم دیجاتی ہے۔

اگرچہ قوانین ملکی صرف خاص و عام کی مقررۃ کے لحاظ سے نہ افعال کی زبونی کے خیال سے افعال کی باز پرس کرتے ہیں تاہم چونکہ ایسے افعال زبون ہیں پس وہ خیال جو آدمیوں کو اونکی زبونی کا ہے مختلف طرح سے مجرموں کو سزا تک پہنچانے میں بہت عمدہ و معاون ہوتا ہے۔ اور اکثر صورتوں میں جبکہ نیت کے لحاظ سے قصور اور جرم کا مطلقاً نہ ہونا صاف ظاہر ہو جاتا ہے تو جرائم مذنی کی سزائے معینہ سے برائت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح جرم کو سنگین تر کرنیوالے حالات عفو کے مانع ہوتے ہیں۔

پس اگر حیثیت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو علاوہ اچھے اور بُرے اثر کے جو نیکی اور بدی کا خود آدمیوں کے دلوں پر ہوتا ہے معاملات دنیوی کسبی قدر اور دنیا کی نفس نیکی اور نفس بدی کی پسندیدگی اور نا پسندیدگی پر موقوف ہیں مثلاً نیک کرداری اور بد کرداری کا ادراک۔ نور باطن کی ہدایت۔ نیکوں سے الفت اور بدوں سے نفرت ہونا۔ پاس عزت۔ حیا۔ غضب۔ احسان۔ اگر ان سب پر بذاتہ اور بلحاظ اونکے اثر کے غور کیا جاوے تو اون سے نہ صرف ہر روزہ انسان کی زندگی میں بلکہ اوسکے ہرگز نہ اور ہر تعلق اور عموماً ہر کیفیت میں نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع مورد الطاف اور نفس بدی کے مورد نفرت ہونے کے صریح نظائر حاصل ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے جو ہکو خیر و شر میں تمیز کرنیوالی طبیعت عطا فرمائی ہے یہ اس بات کے ثبوت کی دلیل معقول ہو سکتی ہے کہ ہم اوسکی حکومت متمیزہ کے مطیع ہیں لیکن یہ کہ اوسنے ہکو ایسی حالت میں رکھا ہے جس میں اس طبیعت کو عمل کرنا موقع ہے اور جس میں وہ بطریق ناگزیر عمل کرتی یعنی انسان کو ایسے عمل کرنے کی تحریک دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف و جزا اور بدی مورد نفرت اور سزا ہو یہ دونوں ایک ہی بات نہیں ہیں بلکہ یہ دوسری بات اوسکی حکومت

متمیزہ کا ثبوت مزید ہے کیونکہ یہ اوسکا ایک نمونہ ہے پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالیٰ انجام کاری کی حمایت اور قرار واقعی مدد کرے گا اور دوسری بات اوس تحت اور مدد کا نمونہ عملی ہے جو وہ فی الحال کسی قدر کرتا ہے +

اگر زیادہ صراحت کے ساتھ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس نیکی کی اکثر جزا دی جاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدے کے کبھی خلاف نہیں ہوتا تو معلوم ہو گا کہ کسی قدر تو یہ بات بنفسہ خیر و شر میں تمیز کرنیوالی طبیعت سے جو حق تعالیٰ نے ہمو عطا کی ہے اور نیز کسی قدر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علاوہ اس طبیعت کے اوسنے ہمو ایک دوسرے کو راحت و رنج پہنچانے پر بہت اختیار دیا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ امر یقینی ہے کہ دلی چین اور خوشی کسی قدر اور بعض صورتوں میں نیکو کاری کے لازمی اور فی الحال ظہور میں آنیوالے نتیجے ہیں اور ہماری طبیعت کی اوس سرشت سے جسکا ذکر ہوا نکلتے ہیں۔ ہم ایسے پیدا کئے گئے ہیں کہ نفس نیک کرداری سے ہمو بہر حال چند حالتوں میں خاطر جمعی حاصل ہوتی ہے اور نفس بد کرداری سے کسی حال میں نہیں ہوتی۔ اور ثانیاً ہماری طبیعت سے جو خیر اور شر میں تمیز کرتی ہے اور اس بات سے کہ حق تعالیٰ نے بہت صورتوں میں ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں رکھا ہے نفس بدی کی کل نہیں تو چند قسمیں اور مثالیں تو خواہی نخواہی معیوب سمجھی جائیگی اور آدمی بسبب اوسکی ذاتی کراہت کے سزا دینے پر آمادہ ہونگے اور جیسا کہ بدکار ہمیشہ رسوائی کی باطنی تکلیف سے ہرگز اپنے تئیں بچا نہیں سکتا ویسا ہی اوس سزا سے بھی بچ نہیں سکتا جو انسان اوس شخص کو واجب التعزیر سمجھ کر دینے پر آمادہ ہونگے۔ مگر بدی کی جانب سے اسکے مقابلے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ انسان

کی طبیعت میں منطقیوں کی اصطلاح کے موافق کوئی امر نہیں ہے کہ نیکی کا نقیض ہو اس لئے
 کہ امر راست اور معقول مثل صداقت اور عدالت اور محبت کو بذاتہ او کی راستی اور
 معقولیت کی وجہ سے عزیز رکھنا نیکی عبارت اسی سے ہے اور کذب اور بے انصافی
 اور بیرحمی کے ساتھ اس قسم کی اتفاقات بالطبع ہرگز نہیں ہے۔ اگر خیال ہو کہ نفس
 بدی کی پسندیدگی کی محض اس نظر سے کہ وہ بدی ہے مثالین موجود ہیں (حالانکہ محکو
 اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر فرض کرو کہ ایسا ہے) تو ظاہر
 یہ بات ازلیں قاعدہ متعارفہ کے خلاف ہے اور یہاں تک خلاف ہے کہ جہاں تک
 کسی قوت کا اپنی اہلیت سے جاتا رہنا خلاف قاعدہ متعارف ہو سکتا ہے۔ اس قسم
 کی روایت کی مثالین اگر صرف وہی یا بہر حال غیر طبیعی سمجھ کر چوڑ دیا جائیں تو ہماری کرب
 فطری اور ہماری حالت سے اون صورتوں میں جنکا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلیگا کہ بد کا
 بنفسہ اوروں کی نظر میں ہرگز مورد الطاف نہیں ہو سکتے اور نیکیوں کا چند صورتوں میں
 بنفسہ مورد الطاف اور کسی قدر بذاتہ مسرور ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ بیان اس بات پر امر
 نہیں ہے کہ نیکی اور بدی میں جیسا بیان ہوا کس قدر فرق کیا جاتا ہے بلکہ صرف اس
 بات پر کہ اون میں کسی قدر فرق کیا جاتا ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور نفس بدی کے مجموعی نیکی
 و بد نتیجے ہرگز قلیل نہیں ہیں لیکن اونکایوں کسی قدر بالضرورتیں کیا جانا ایک طرح لازمی
 ہے اور یہ امر فی الحقیقت روزمرہ کے تجربے سے معاملات انسانی کی کمال ابتیری میں بھی
 پایا جاتا ہے *

ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم میں راحت و رنج آدمیوں کی
 ذاتی حسن لیاقت یا عدم لیاقت کے علاوہ اور قواعد کے موافق منقسم پائے نہیں جلتے

ہیں ممکن ہے کہ گاہے وہ صرف تادیب و تعلیم کی راہ سے منقسم ہوں۔ اور ممکن ہے کہ قواعد عامہ پر دنیا کا انتظام قائم کرنے کے وجوہات عمدہ اور حکیمانہ ہوں اور شاید قواعد عامہ ہی کی وجہ سے انقسام کا ایسا خلط ملط ہونا لازم آتا ہو اور نیز اسی وجہ سے ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں جس قدر کہ وہ ہیں رکھنا پڑتا ہو۔ اور جس طرح یہ باتیں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا دیئے جانے میں بیشتر مدد کرتی ہیں اسی طرح اس امر کے عکس میں تو نہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے مگر اکثر اوقات لوگوں کو باوجود بدکار ہونے کے خوش حال اور باوجود نیکو کار ہونے کے خستہ خوار کرنے میں بھی مدد کرتی ہیں۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی باوجود بد ہونے کے جزا اور بعض کی باوجود نیک ہونے کے سزا دینے میں مدد ہوتی ہیں۔ تاہم یہ سب باتیں قانون قدرت کی آواز کو ساکت نہیں کر سکتیں جو پروردگار کے اہتمام میں اس امر کا کہ وہ بمقابلہ بدی کے نیکی کی حامی ہے بر ملا اظہار کرتی ہے اور اس کو اوپر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ ہمارا ایسا پیدا کیا جانا کہ نفس نیکی اور بدی پر بالطبع جدا جدا اس طرح اثرات اور بے التفاتی کیجاتی ہو اور جزا و سزا دیجاتی ہو طبیعت عالم کے منشا کا ثبوت بدی ہی ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہئے ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت جس سے یہ بات صاف صاف اور بلا واسطہ نکلتی ہے بمعنی ہوتی جاتی ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ گاہے نیک افعال کی سزا دیجاتی ہے اور افعال بد کی جزا یہ نہیں کہہ سکتے کہ طبیعت عالم کا منشا یہی تھا۔ اور اگرچہ عظیم اثر کسی خواہش طبیعی کے باعث ظہور میں آتی ہے جیسا کہ اوپر افعال کا طور ہوتا ہے تاہم ممکن ہے اور شک نہیں کہ یہ اتنی کسی خواہش کی رداوت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہم میں دوسرے مقاصد کے لئے جو نہایت نیک ہیں رکھی گئی ہے اور

فی الحقیقت یہ دوسرے نیک مقاصد بھی ہر خواہش کے صاف صاف دیکھنے میں آتے ہیں*
پس ہر ایک ایسا اعلان جس کے نتائج کا ظہور کسی قدر فی الحال پایا جاتا ہے
اوسکی طرف سے جو موجودات میں سب سے بلند و برتر ہے اس بارہ میں کہ وہ کس فریق
سے ہے یا کس کی طرف داری کرتا ہے حاصل ہے جس سے نیکی کی تائید اور بدی کی نفی
ظاہر ہوتی ہے۔ پس جس قدر کوئی آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور
محبت اور اوس معاملہ کی رستی پر چسپاں وہ مشغول ہے ثابت قدم رہتا ہے اوی قدر
انتظام آہی کا جانب دار اور اوس کا متحد و معاون ہے اسی وجہ سے ایسے شخص کو ہلنی خاطر
اور امنیت کا خیال پیدا ہوتا ہے اور امید سی پڑتی ہے کہ آئندہ کچھ اور بھی ظہور میں آئے*
اور یہ امید نیکی کے میلان لایدی سے قوی ہوتی ہے۔ اور اگرچہ ان میلان

فی الحال پورا پورا اثر نہیں ہوتا تاہم وہ طبیعت عالم میں پائے جاتے ہیں پس اوس سے
اوسکی اصلی خلقت میں کسی قدر نیکی کا جزو شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے۔
نیکی اور بدی میں بذاتہ زیادہ اوس سے کہ دے واقعی پیدا کرتی ہیں نیک اور بد تاثیر
جس کا ابھی ذکر ہوا پیدا کرنے کا میلان موجود ہے۔ مثلاً اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کر کے سزا
واجب سے بچ جانا ممکن نہوتا اور آدمیوں کے چال و چلن سے کلی واقفیت حاصل
ہوتی اور اس طرح ہر بہتر سے جو نیکی کے انکشاف اور بدی کی بے التفاتی پرستعد ہیں
عوارض اتفاقہ کے باعث باز رکھے نہ جاتے تو نیک اور بد آدمی ہنفسہ بہت زیادہ ہو
جزا و سزا ہوتے۔ نیکی اور بدی کا یہ میلان نسبت ہر نفس کے ظاہر ہے۔ مگر شاید خاص کر
غور کرنے کی ضرورت ہو کہ نیکی کے زیر ہدایت ہونے سے ایک جماعت مشارکہ کی قوت
بالطبع مزید ہوتی ہے اور قوت مخالفہ پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے غالب آنے کا

میلان لابی رکھتی ہے جس طرح عقل کے زیر ہدایت ہونے سے قوت زنی کرتی ہے اور طاقت بھی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے بہتیرے بہائم طاقت میں انسان کے مساوی ہیں اور بہتیرے زیادہ طاقتور۔ اور ممکن ہے کہ مجموعی طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو مگر عقل ہیکو اوپر فوق اور غلبہ بخشی ہے پس انسان زمین پر لاکلام جمیع حیوانات پر حاکم ہے اور کوئی اس فضیلت کو اتفاقیہ نہیں سمجھتا مگر یہ کہ عقل اسکو بذاتہ حاصل کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تاہم اس دعویٰ کے معنی اور صداقت کی نسبت کہ نیکی میں ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کجا و نیگی +

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے بالتفصیل دیکھنا چاہئے کہ اس معاملے میں عقل کی حسین اس میلان مفید کا ہونا بلا تامل تسلیم کیا جاتا ہے کیا صوت ہے فرض کرو کہ دو یا تین شخصوں پر جو بہت عاقل اور تعلیم یافتہ ہیں ایک ویران جنگل میں چند درندہ جانور جو اون سے شمار میں دس گونہ ہوں حملہ کریں کیا انکی عقل اس جنگ غیر مساوی میں انھیں فتح بخشے گی۔ پس قوت کو عقل کے ساتھ متفق اور اس کے زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالفہ پر گویا کیوں ہو غالب نہیں ہکتی جب تک کہ آپس کی مقدار قوت میں کوئی مناسبت نہ ہو پھر ایک حالت خیالیہ فرض کیجئے کہ اگر حیوانات ذی عقل اور غیر ذی عقل سب صورت ظاہر اور وضع میں یکساں ہوتے تو پیشتر اوسکے کہ حیوانات ذی عقل کو آپس میں ایک دوسرے کو تیز کرنے اور اپنے مخالفوں سے جدا ہو کر متفق ہونیکا موقع ملتا دے یقیناً حیوانات غیر ذی عقل کے برابر ہوتے یا چند صورتوں میں بہت نقصان میں رہتے اگرچہ اتفاق کی صورت میں دسے از بس غالب ہو سکتے تھے کیونکہ اتفاق کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ دس آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہیں جسکو دس ہزار آدمی طاقت

اور عقل طبعی کے جنین مطلق نفاق ہوا انجام کو نہیں پہنچا سکتے پس اس صورت میں قوت
 بہیمی بوجہ نا اتفاقی حیوانات ذی عقل کی عقل کا مقابلہ کر کے کسی قدر غالب ہو سکتی
 ہے۔ یا فرض کرو کہ ایک جماعت آدمیوں کی کسی جزیرے میں جہان صرف جنگلی بہائم
 بستے ہوں وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیلہ قوانین ملکی اور اختراع فنون اور چند برسوں
 کے تجربے کے بشر طیکہ اس عرصے تک وہ قائم رہ سکے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور
 اپنے تئیں صحیح و سالم محفوظ رکھنے کے واسطے فی الحقیقت کافی ہوتا ہم ممکن ہے کہ اجتماع
 اتفاقات سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر
 غالب آویں بلکہ انکو بے رحمی سے نیست و نابود کر دیں پس ممکن ہے کہ قوت بہیمی پر
 غالب آنے کے واسطے زمانہ دراز کی اجازت کے عمل کر نیکی لئے موقع اور محل مناسب کی
 شاید قطع ضرورت ہو۔ علاوہ اسکے بہائم کے ایسے غریبوں میں کامیاب ہونے کی بہت سی
 مثالیں موجود ہیں جنکو دوسے ہرگز اختیار نہ کرتے اگر انکی خلقی بے عقلی اور غریبوں کا خطرہ
 دریافت کرنے کی اور انکی قوت تخصیص کی شدت اس خطرے سے متنبہ ہونے کی مانع
 نہ ہوتی۔ اور اس امر کے بھی نظر موجود ہیں کہ عقل اور عاقبت اندیشی آدمیوں کے
 اس کام کے اختیار کرنے کی مانع ہوئی جسمیں بعد از ان دریافت ہوا کہ اگر سخت یاری
 کرتا تو تھوڑے کامیاب ہونا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے کہ بعض موقعوں پر جہالت و نادانی
 اور کمزوری و نفاق اپنے فوائد رکھتے ہوں پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر
 خواہ مخواہ شرف نہیں رکھتے ہیں اور اگرچہ یہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہو تا ہم
 ظاہر ممکن ہے کہ بعض گروں میں حیوانات غیر ذی عقل کو غلبہ ہو۔ اور اگر حیوانات ذی عقل
 اپنے اصلی فائدے کی غلط فہمی اور حسد اور دغا اور بے انصافی کے باعث جسکا نتیجہ

آپس کی خشنمائی اور بغض ہوگا یا ہم مطلق اختلاف و نفاق رکھتے ہوں جبکہ حیوانات غیر ذمی عقل آپس میں بالطبع کمال متفق ہوں تو یہ صورت اس طرح کی حالت بالعکس کے وقوع کی نمد و معاون ہو سکتی ہے کیونکہ ہر شخص اسکو بالعکس سمجھے گا اس لئے کہ باوجود اسکے کہ عقل کا غالب نہ ہونا ممکن اور غالب نہ ہونیکے واسطے چند کیفیات موافقہ کا ہونا پرم ضرور ہے تاہم اوہیں قوت بھی پر غالب آنے کا بالطبع میلان موجود ہے *

پس ہم کہتے ہیں کہ نیکی بھی ایک جماعت تشارکہ میں شرف اور قوت مزید پیدا کرنے کے لئے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ یہ قوت قوت مخالفہ سے ذریعہ حفظ کا تصور کیجائے اور خواہ وسیلہ دوسرے فائدے حاصل کرنیکا اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ وہ فائدہ عام کو جماعت تشارکہ کے ہر فرد کا مقصود اور مطلوب بنادیتی ہے اور ہر ایک کو فکر اور کوشش اور تڑگر اور انقیاد نفس پر آمادہ کرتی ہے تاکہ دریافت کیا جاوے کہ فائدہ عام کے حاصل کرنے اور اس کے قائم رکھنے کے لئے کونسا طریقہ سب سے زیادہ موثر ہوگا اور نیز اس لئے کہ مدعا مذکور کے حصول کی غرض سے ہموک کیا کرنا چاہئے۔ اور نیکی کا یہ میلان اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کے افراد کو آپس میں متفق کر دیتی ہے جس سے جماعت کی طاقت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور جس بات کا ذکر یا مخصوص کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس جماعت تشارکہ کا اتفاق صداقت اور عدالت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ جس طرح صداقت اور عدالت مخصوص ذریعہ اتفاق کے ہیں ویسا ہی شفقت یا خیر خواہی عام اگر صداقت اور عدالت کے زیر ہدایت اور تابع نہوں تو نہیں معلوم کہ وہ کیا ہوں *

فرض کرو کہ عالم غیب اور پردہ گار کے معاملات غیبی کسی قدر عالم ظاہری

کے مشابہ ہیں یا کہ دونوں ملکر نظام متحد متفق ہیں جسکے دونوں حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے ہیں اور وہ جو ہمارے مشاہدہ سے خارج ہے آپس میں مشابہ ہیں۔ اس صورت پر کل عالم میں قوت مستعار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اس قوت پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے بیشتر غالب آئیگا بالضرورت ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو کل عالم میں قوت ہیمنی پر غالب آئیگا میلان حاصل ہے۔ مگر اس غرض سے کہ نیکی غالب آوے یا وہ اثر واقعی پیدا کرے جسکے پیدا کرنا اوہیں میلان ہے ضرور ہے کہ دینی لوازم جو عقل کے غلبہ کے لئے ضرور ہیں جمع ہوں۔ اور ضرور ہے کہ اس قوت طبیعیہ میں جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اوہیں جو نہیں ہے باعتبار مقدار کے گو نہ مناسبت ہو۔ اور ضرور ہے کہ مدت وقت مکتفی ہو۔ کیونکہ تقاضائے فطرت کے لحاظ سے نیکی کی پوری پوری کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے لامحالہ بتدریج ہوگی۔ یا یوں کہئے کہ آزمائش کے لئے میدان موزوں اور ساحت وسیع اور موقعوں اور محل مناسب کی ضرورت ہے تاکہ جمیع نیک اشخاص متفق ہو کر قوت ناجائز کا مقابلہ کریں اور اپنی جہد بالاتفاق کا ثمرہ حاصل کریں۔ اور فی الحقیقت اس امید کی گنجائش ہے کہ اس عالم میں بھی نیکوں اور بدوں کے شمار میں اتنا بڑا فرق نہیں ہے بلکہ نیک لوگ اس قدر طبیعی قوت رکھتے ہیں کہ انکو بہت کچھ غلبہ ہو بشرطیکہ اتفاقات زمانہ انکی قوت کے متفق ہونے کے مانع نہوں۔ کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنی قوت جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اس قوت پر جو نسبت زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہیں غالب آوے گی۔ بہر حال نیک آدمی منجملہ اور وجوہات کے ایک دوسرے کی وضع سے واقف نہونے کے باعث دنیا میں متفق نہیں ہو سکتے۔ اور سلسلہ معاملات انسانی جس قدر واضح ہے اور وہ حالت جس میں

فی الحال ہمارا گذر ہو رہا ہے خاصکر کوہی عمر کی نیکی کے کما حقہ عمل کرنے کی چند اُور باتوں میں بھی مانع ہے۔ وہ میلان طبعی جسکا اوپر بیان ہوا اگرچہ حقیقی ہے تاہم حالت موجودہ میں موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے مگر ممکن ہے کہ یہ عوارض حالت آئندہ میں رفع ہو جاویں۔ بموجب اصطلاح مسیحیوں کے نیکی اس دنیا میں حالت رزم میں ہے اور متفرق اتفاقات ناموافق بارہا اوسکے مغلوب کرنے میں مُتد ہوتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کہ آئندہ عالم میں اسباب اوسکے غالب ہونے کے زیادہ ہوں اور سراسر غالب آوے اور چند حالات آئندہ میں اوس جزاکا جو بطور نتیجہ کے حاصل ہو حقا اٹھاوے۔ اگرچہ اس دنیا میں نیکی بقدر ہے اور شاید گناہم و حقیر و مظلوم لیکن ممکن ہے کہ عالم جادوالنی میں تملقہ تک قائم رہنے والے حالات ہوں جو ہر طرح نیکی کے عمل کی اور اوسکے نتائج بطبع کے واقعی ظہور میں آنے کی کافی گنجائش رکھتے ہوں۔ اگر روح باطبع غیر فانی ہے اور حالت موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آئندہ کے جیسا کہ طفولیت سن بلوغ کی طرف ہے تو ہو سکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف آپس میں بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھ حالت آئندہ میں باطبع متفق ہوں۔ کیونکہ نیکی اپنی فطرت کے تقاضے کے موافق اوسکے درمیان جو اوس سے مُرتب اور آپس میں معرفت رکھتے ہیں کسی قدر ایک اصول اور رشتہ اتحاد باہمی کا ہے ایسا کہ مرد نیک کل عالم کی نیک مخلوقات کی نظروں میں جو اوسکی وضع سے واقف ہو سکتے ہیں اور اوسکی زیست کے کسی حصے میں کسی طرح جو اوسکی معاونت کر سکتے ہیں خواہ خواہ موردِ الطاف و حمایت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کرو کہ نیکی کے یہ سب میلان مفید بعض زمانوں اور حالات بعید میں ایک یا متعدد انواع مخلوقات میں اپنا اثر کامل پیدا کریں اور حق تعالیٰ کی سلطنت میں جو کائنات پر محیط ہے

بدکاروں کی انواع میں سے کسی کے دیکھنے میں آوے تو نیکی کی اس مبارک تاثیر کا
 نہوتے کی طرح یا شاید اور طرح پر میلان ہو گا کہ اونکی اصلاح کرے جو اصلاح پذیر ہو
 ہیں اور جنہیں نیکی کی قدر و منزلت بجاں ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات پروردگار
 کے نظام کی نسبت اس قدر وسیع ہو جائے جس قدر کہ حال کے انکشاف جدید نے
 ہماری نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ کر دی ہے تو اس قسم کے بیان بعید از عقل
 اور مبالغہ آمیز معلوم نہوتے بہر حال یہ غرض نہیں ہے کہ اونٹے عالم کے نظام خاص کا
 جیسا کہ ہے بعینہ بیان سمجھا جاوے یہ تو بغیر الہام کے واضح نہیں ہو سکتا کیونکہ فرض کیا کہ
 اس نظر سے کہ غیر معتبر نہیں ہیں حق گردان نہیں سکتے لیکن اونکا ذکر اس نظر سے
 کیا گیا ہے تاکہ واضح ہو جاوے کہ نیکی کا اپنے لئے ایسی فضیلت اور فوائد حاصل کرنے
 سے باز رکھا جانا اوکی اصلی فطرت کے لحاظ سے نیکی میں اونکے حاصل کرنے کے
 میلان ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے یہ بات صاف
 واضح ہوتی ہے کیونکہ اونٹے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عوارض کا لایہ ہونا اس قدر بعید ہے
 کہ ہم خود باسانی تصور کر سکتے ہیں کہ حالات آئندہ میں اونکا رفع ہو جانا اونکی کو عمل کا
 کامل موقع عطا ہونا کیونکر ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق میں اعلان
 الہی تصور کرنا چاہئے۔ مگر اس سے عرصہ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے اگرچہ یہ تقریر
 ہے کہ جیسا عالم مادی کسی قدر ہیچ و نا محصور معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی نظام بھی
 ضرور اسی قدر وسیع ہو گا +

اگر ہم اپنی جاے سکونت یعنی کرۂ زمین کی طرف ذرا پھر متوجہ ہوں تو ایک
 مثال کے ذریعہ سے جو اس قدر وسیع اور بعید نہیں ہے نیکی کا یہ مبارک میلان دیکھنے میں

آویگا۔ ایک سلطنت یا مشارکت انسانی جو نیکی میں مکمل اور چند زمانوں سے علی التواتر یوں ہی چلی آتی ہو فرض کرو اور اس کے لئے ایک مقام تجویز کرو جو سلطنت عالمگیر کے لئے سودمند ہو۔ ایسی ریاست میں فریق مخالف کا نام بھی نہ ہوگا مگر خاص معاملات ریاست کے خواہی تنخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو بخوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وہ بے ہمت آپس میں تقسیم کریں گے ہر ایک کو اونہیں سے وہ خدمت دی جائیگی جسکی وہ لیاقت خاص رکھتا ہو اور وہ جو ذکاوت میں ممتاز نہیں ہیں محفوظ رہیں گے اور صاحب ذکا کے زیر ہدایت و حفاظت ہوتا اپنی عین خوش نصیبی جانینگے۔ تجاویز مملکت و حقیقت جمہور نام کی اتفاق رائے کے نتیجے ہونگے اور ان تجاویز کی تعمیل اونکی قوت متفقہ کے ذریعہ بدیانت تمام ہوگی بعض لوگ بطریق اولیٰ مگر سب کے سب کسی نہ کسی قدر اقبال مندی عموم کی مدد کریں گے اور اوہیں ہر شخص اپنی نیکی کا پھل پاویگا۔ اور چونکہ اونکے درمیان بے انصافی کا خواہ دغا سے ہو یا ظلم سے نام بھی نہ ہوگا پس بے اپنے ہمسایوں میں بھی اوس سے بخوبی محفوظ ہونگے۔ کیونکہ عیاری اور اپنا ذاتی فائدہ جو کہ دراصل فائدہ نہیں ہے اور ظالمانہ سازشیں جنکو کبھی وقعت نہیں ہوتی اور جنکے ساتھ اتفاق اور دغا سے اذیت ہوتی ہمیشہ لگی رہتی ہے اگر ان سب کا دانش اور خیر خواہی عام اور اتحاد و ائتھ سے مقابلہ کیا جاے اور دونوں کو اونکی طاقت کی آزمائش کے واسطے کافی زمانہ دیا جاے اوسوقت اونکا ضعیف اور محض بوج ہونا ثابت ہوگا۔ ان سب باتوں پر اوس مہرب اور داب کو جو عموماً ایسی سلطنت کا مخصوص بطور نمونے کے روئے زمین پر ہوگا اور اوس تنظیم و مکرم کو جو اوسکی کجائیگی مضاعف کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلطنت اور سب سلطنتوں سے اہلی ہوگی اور مکمل دنیا رفتہ رفتہ ضرور اس کے تصرف میں آجائیگی اور یہ امر ظلم ناجائز اور تعدی کے

۴
پیش کی ایک
جامعہ ہدایت
اور سلطنت
کی جو مملکت
مکرم کی
جو نہایت
جبر سے
اختلاف کرتی ہو

نہیں بلکہ کسی قدر تو تسخیر کے ذریعہ سے جسکی راستی کو سب تسلیم کریں عمل میں آویگا اور کسی قدر اس طرح کہ امتداد زمانہ میں حسب ضرورت متواتر اور بادشاہت میں ایک بعد دوسرے کے اوسکے زیر سایہ پناہ لینگی اور بالقصد اوسکی اطاعت قبول کریں گی۔ سردار اسی سلطنت کی ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی کی نسبت مستعمل

نہیں ہوا اور مشرقی القاب اوسکی نسبت حرف بحرف صادق آویگا کہ جمیع ملٹیں اور قومیں اور زبانیں اوسکی اطاعت کریں گی۔ اور اگرچہ طبیعت بشری کی واقفیت سے جو ہمکو حاصل ہے اور تاریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طائفہ انسان کا حقیقتاً کے خوف اور نیکی کی پیروی عام میں متفق ہو کر ایک جماعت متشاکر کہ سلطنت میں جمع آنا اور اسی سلطنت کا حلی التواتر چند زمانوں تک ایسا بالاتفاق قائم رہنا بغیر وسط معجزہ نما کے غیر ممکن ہے تاہم اگر اوسکو فرض کیجئے اور مان لیجئے تو اثر ایسا ہی ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیر ایون سمجھئے کہ وہ قوت اور قابلمندی عجیب جسکا وعدہ صحیفہ انبیاء میں قوم یہود سے ہوا بدرجہ غایت اوس پیشین گوئی کا جو انکے حق میں کی گئی کہ جمیع قوم راستباز اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا بشرطیکہ حیلہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امورات کی تکمیل کے لئے کافی ہو قائم رہنا ہجما جاوے۔ اس قسم کی پیشین گوئی ان جو متعدد دین سلسلہ اسباب عالم موجودہ و معلومہ میں پوری ہو نہیں سکتیں لیکن اگر اونکا پورا ہونا فرض کیا جائے تو اس صورت میں وہ سلطنت اور خلعت جسکا وعدہ ہوا ضرور بدرجہ غایت بالطبع ظہور میں آئیگی۔ *

اب دین کے نظام اجمالی پر غور کیجئے کہ انتظام دنیا کا کیساں اور متحد اور خیر و شر کی امتیاز پر مبنی ہے اور کہ نکوئی اور راستی انجام کار غالب رہیگی اور ایک حاکم

منقسم ہیں۔ اور اگر نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں اس امر کی نسبت کچھ اور ظاہر نہ ہوتا تو نظام اور سلسلہ اسباب عالم سے کوئی دلیل اس امید یا اندیشہ کی نہ نکلتی کہ آدمیوں کو حالت آئندہ میں موافق اونکے اعمال کے جزا اور سزا دی جائیگی۔ مگر جاے غور ہے کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اوس صورت میں بھی اسباب ظاہری سے اس امر کے خیال کی کوئی وجہ پیدا نہ ہوتی کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیکی غالب نہوگی بلکہ بدی خواہی منخواہی غالب رہیگی۔ پس ثبوت ایسی حالت آئندہ کا جس میں برکات ہوگی دلائل متعارفہ پر جو میری رائے میں ظاہر الا جواب ہیں مبنی رہتا اور اگرچہ اون باتوں سے جنہاں بھی اصرار ہو چکا ہے اون دلائل کی تائید مزید نہ ہوتی تو بھی دے لا جواب قائم رہتے مگر ان باتوں سے تو اونکی ازبس تائید ہوتی ہے کیونکہ۔

(اولاً) اون باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ طبیعت عالم کے موجد کو دریا نیکی اور بدی کے عدم تو جہی نہیں ہے بلکہ وہ باتیں طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے نیکی کی تائید میں اور بدی کے خلاف پر بمنزلہ اعلان قطعی کے ہیں جس سے گریز ممکن نہیں اور اوس اعلان کے مقابلہ میں بدی کی طرف سے نہ کچھ پیش کر سکتے ہیں اور نہ اوسکے جواب میں کچھ کہہ سکتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص بلا لحاظ ثبوت حقیقی دین کے صرف سلسلہ اسباب عالم کے ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا زندگانی آئندہ میں راستباز کا یا بدکار کا فائدے میں رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہیں کہ اوسکی رائے کو درباب راستبازوں کے فائدے میں رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس سلسلہ اسباب عالم جس پہلو پر کہ اوسکافی الحال بیان ہوا ہمارے لئے دینی فرائض کا ایک ثبوت واقعی جو تجربہ سے حاصل ہوا ہم پہنچا تا ہے۔

۲
راہِ حق
راہِ حق
راہِ حق

۲
 "اصول کا بیان"

ثانیاً جب حق تعالیٰ موافق دین کی تعلیم کے نفس نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیگا اس طرح کہ ہر ایک شخص حیثیت مجموعی کی نظر سے اپنے اعمال کا عوض پائیگا تو یہ عدالت گستری بہ نسبت اوسکے جسکا تجربہ ہو حق تعالیٰ کے انتظام موجودہ سے حاصل ہے باعتبار جنس کے نہیں بلکہ صرف باعتبار مرتبہ کے مختلف ہوگی۔ وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہیں۔ وہ اوس حکومت ممتازہ کی صرف تکیں ہوگی جسکی نسبت تقریر مسطور سے ثابت ہوا کہ اوسکے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلہ طبیعت عالم موجودہ میں لاکلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ (ثالثاً) جیسا کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ میں راحت اور رنج کے قسام اور مقدار سے جسکا تجربہ ہو کو فی الحال حاصل ہے اس امید اور اندیشہ کو جگہ ہے کہ حالت آئندہ میں در صورت اوسکے تسلیم کئے جانے کے راحت اور رنج دونوں کی مقدار اور اقسام زیادہ ہوں۔ ویسا ہی اوسکی حکومت ممتازہ میں ہمارے اس امر کے تجربے سے کہ نیکی اور بدی کی فی الحال جزا و سزا کسی قدر واقعی دیجاتی ہے اس امید اور نیز اندیشہ کو جگہ ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ آئندہ کو اونکی جزا و سزا زیادہ تر دیجائے۔ البتہ یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ محض اتنی ہی بات اس گمان کے لئے کہ نیکی اور بدی کی خواہ خواہ زیادہ ہی جزا و سزا دیجائیگی اور کم نہیں کافی نہیں ہے +

تاہم (آخر الامر) نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے گمان مذکور کی کافی گنجائش ہے۔ کیونکہ یہ میلان لازمی ہیں اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہیں در حالیکہ اوسکے اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض بیشمار حالتوں میں لازمی نہیں بلکہ صرف عارضی ہیں اس صورت میں ان میلان کا اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا کی مقصد

طبیعت سے بلا واسطہ نکلتا ہے حالت آئندہ میں قائم رہنا نسبت اونکے عوارض اتفاقیہ کے قائم رہنے کے زیادہ ترقوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض اٹھ جائیں تو ان جزاؤں اور سزاؤں کا آگے کو زیادہ تر بڑھتے جانا اور حکومت متمیزہ کی تکمیل کی جانب اونکار جمانا ہو تا خواہ مخواہ لازم آویگا یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا کرینگے لیکن یہ کہ کس وقت یا کمان یا کس خاص طرح پر یہ ہوگا بغیر الہام کے ہرگز واضح نہیں ہو سکتا ہے +

اگر ہیئت مجموعی کی نظر سے دیکھا جائے تو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ ایک طرح کی حکومت متمیزہ نکلتی ہے اس لئے کہ نیکی اور بدی کی اس نظر سے کہ عبادت متشارکہ کے حق میں مفید و مضر ہیں اور نیز نفس نیکی اور نفس بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے۔ پس طریقہ حکومت کے متمیزہ یعنی نیکی اور بدی کی امتیاز پر مبنی ہونیکا خیال اختراعی نہیں بلکہ طبیعی ہے کیونکہ عالم کے نظام اور سلسلہ اسباب کے معائنہ سے یہ خیال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے اور جن مثالوں کا ذکر ہوا انہیں طریقہ مذکور کے اجرا کی ابتدا واقعی پائی جاتی ہے۔ اور ان باتوں کو نیکی کے حق میں اور بدی کے خلاف پر طبیعت عالم کے موجد کا اعلان تصور کرنا چاہئے یہ باتیں حالت آئندہ میں اونکے جزا و سزا دیئے جانے کے تصور کو اعتبار بخشی ہیں اور نیز اس امید اور خوف کے ارکان کی بنا ہیں کہ اونکی جزا و سزا بہ نسبت اوسکے کہ بیان دیجاتی ہے زیادہ تر دیجاوے اور جس قدر کہ ان باتوں کی تصدیق ہوتی ہے اسی قدر دین کے اثبات کی دلیل جو نظام اور سیلاب عالم سے حاصل ہوتی ہے اس بات پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ زمانہ حال کے مقابلے میں اس نظام کے حسین خیر و شر کا امتیاز پایا جاتا ہے

کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کر سیکے طبعی میلان موجود ہیں اور اس کے عوارض نے انتہا
 حالتوں میں صرف عارضی ہیں۔ پس طریقہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونیکا نیال
 (اسی حکومت جو بہ نسبت اس کے کہ دیکھنے میں آتی ہے زیادہ کامل ہو) اختراعی نہیں بلکہ
 طبعی ہے اس لئے کہ وہ نیکی اور بدی کے میلان ذاتی سے ہمارے ذہن میں آتا ہے۔
 اور ان میلان کو اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ وہ طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے
 بمنزلہ آگہی اور کثایت وعدے اور وعید کے ہیں کہ نیکی اور بدی آئندہ کو بہ نسبت زمانہ حال
 کے بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوگی۔ اور واقعی ہر میلان طبعی سے جو جاری رہنے والا
 ہے مگر صرف علل اتفاقیہ اس کے اثر کامل پیدا کرنے کے مانع ہیں یہ ظن حاصل ہوتا ہے
 کہ اس طرح کامیلان کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کرے گا اور اس ظن کی قوت
 امتداد زمانہ کے موافق زیادہ یا کم ہوگی۔ اور ان سب باتوں سے ایک ظن واقعی
 پیدا ہوتا ہے کہ طریقہ حکومت متمیزہ جو عالم میں قائم ہے آئندہ کو کمال کی جانب بہت
 زیادہ ترقی کرتا جائیگا بلکہ میرا یہ گمان ہے کہ ان باتوں سے یہ ظن پیدا ہوتا ہے کہ
 وہ حکومت پوری پوری تکمیل کو پہنچ جائیگی۔ مگر ان سب باتوں سے مع خیر و شر میں
 تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہکو عطا کی ہے باین نظر کہ وہ اسکی عطا کی
 ہوئی ہے ایک ثبوت جو تجربہ سے حاصل ہوا پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقہ حکومت ضرور مکمل
 ہو جائیگا۔ اور چونکہ یہ ثبوت واقعات سے حاصل ہوتا ہے لہذا اس ثبوت سے جو
 افعال کے مناسب اور غیر مناسب ہونے کی نسبت ازلی اور غیر ممکن التغیر سے برآمد
 ہوتا ہے مغایر ہے *

باب چہارم

حالت آزمائش کے بینچ امتحان مشکلات خطرات پر دلالت کرتی ہے

دین کی اس تعلیم عام مین کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی آئندہ کے واسطے ایک حالت آزمائش ہے چند مخصوص باتیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں مثلاً مین لیکن اس کے مقدم اور معروف معنی یہ معلوم ہوتے ہیں کہ ہمارا آئندہ کا نفع اور ضرر فی الحال موقوف ہماری ذات خاص پر ہے۔ کہ یہاں نیک کرداری اور بد کرداری کے لئے جنکی حق تعالیٰ آئندہ کو جزا اور سزا دیگا محل اور موقع موجود ہیں۔ اور بدی پر ترغیب دینے کے اسباب اور نیکی کی طرف مائل کرنے کے وجوہات بھی ہیں۔ اور یہ نیز لہ اس کہنے کے ہے کہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ کے ماتحت ہیں اور یہ کو اپنے اعمال کا حساب اوسے دینا ہے۔ کیونکہ آئندہ کا حساب اور عام طرح عادلانہ جزا و سزا ہونی کا خیال دلالت کرتا ہے کسی نہ کسی طرح کی تحریص پر جو خطا پر مائل کرتی ہو ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہ ہوتا اور نہ جزاے اعمال یا امتیاز کا موقع ہوتا۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ خطا پر راغب کرنے کے اسباب اور راہ صواب پر یکساں مستقل رہنے کی مشکلات اور ایسی تحریص کے باعث ناکامی کے خطرات پر الفاظ حکومت متمیزہ کی نسبت لفظ آزمائش کا خاصکر اور زیادہ تر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ پس بنفسہ حالت آزمائش پر جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات بانخصوص منکلتے ہیں مفصل طور پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے *

اور جیسا حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہ بات کلی ہے کہ بلحاظ عالم آئندہ کے ہم حالت آزمائش مین مین اسی طرح سے حق تعالیٰ کی حکومت

۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

طبیعیہ سے جسکے ہم ماتحت ہیں یہ بات ٹکلتی ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجودہ کے بھی اوی
 معنی کر کے حالت آزمائش میں ہیں حکومت طبیعیہ سے جو وسیلہ جزا و سزا کے عمل میں
 آتی ہے ایک آزمائش بلحاظ عالم موجودہ کے اوی قدر ٹکلتی ہے جسقدر حکومت تمیزہ
 سے ایک آزمائش بلحاظ عالم آئندہ کے ٹکلتی ہے۔ حق تعالیٰ کا افعال سے جسکے کرنے
 اور نہ کرنے کے ہم مختار ہیں بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کرنا اور ہکواس
 امر کی آگئی دینا اس مقام پر حکومت طبیعیہ عبارت اسی سے ہے۔ اس سے یہ بات
 بالضرور ٹکلتی ہے کہ اوس نے ہماری خوشی اور تکلیف یا نفع اور ضرر کو کسی قدر ہمارے
 اوپر موقوف رکھا ہے اور جسقدر انسان کو کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر جس سے
 دنیوی بے آرامی اور بیکاری نسبت خاطر جمعی کے غالباً زیادہ عائد ہو تحریریں ہوتی ہیں
 اوی قدر اونکا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص سے معرض خطر میں ہوتا ہے یا دے
 اوسکی نسبت حالت آزمائش میں ہوتے ہیں۔ قابل ملاحظہ ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیر دن کو
 اور نیز اپنے تئیں دنیوی کاروبار کی بد انتظامی کی نسبت الزام دیتے ہیں اور ہم دیکھتے
 ہیں کہ بہترے اپنے لئے جیسی چاہئے کوشش کرنے میں از بس قاصر رہتے ہیں
 اور اوس طبیعی خوشی کو جو زندگی موجودہ میں دے حاصل کر سکتے تھے ہاتھ سے
 کھو دیتے ہیں شاید اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص مرتکب ہوتا ہے۔ مگر بہترے نہ اسوجہ
 سے کہ بہتر جاننے کی یا اپنے حق میں بہتر کام کرنے کی اونکو لیاقت ہی نہ تھی (اسی
 صورت کو تو دعائے بخت طلب سے اصلاً تعلق نہیں ہو سکتا) بلکہ اپنے خاص قصور
 سے اپنے تئیں کمال بے آرامی اور شذوذیت و خواری میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور ان
 باتوں سے دنیوی فائدے یا خوشی کے خلاف تحریریں کئے جانے کا اور کم یا زیادہ

نا کام ہونے کا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اون خطرات کا جو جو انسانوں کو دنیوی کاروبار شروع کرنے پر پیش آتے ہیں ذکر کرتا ہے اور یہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ دوسرے وجوہات سے بھی عائد ہوتے ہیں اور کل نہیں تو بدی کے بعض طریقوں پر جو آدمیوں کے دنیوی فائدے اور بدی کے منافی ہیں تحریر کیا جانا حال اور آئندہ کے فائدے کے ترک کرنے پر توجہ دینا چاہیے۔ کیا جاتا ہے پس باعتبار اپنی طبعی یا دنیوی حیثیت کے ہم ایک حالت آزمائش یعنی سخت مشکل اور خطرے کی حالت میں ہیں اور یہ آزمائش ہماری دینی آزمائش یعنی اس کے جو عالم آئندہ سے تعلق رکھتی ہے مشابہ ہے *

یہ بات اوس شخص پر زیادہ تر واضح ہوگی جو اوسکو توجہ کے قابل سمجھ کر فکر تمام غور کریگا کہ ہماری آزمائش دونوں حیثیتوں میں کن کن چیزوں پر مشتمل ہے اور نظر رکھے گا کہ انسان اوس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں *

اور وہ جسے دونوں حیثیتوں میں ہماری آزمائش مشتمل ہے یا تو ہماری کیفیت خارجیہ سے یا ہماری فطرت سے ضرور کسی قدر متعلق ہوگی۔ کیونکہ ایک صورت میں تو آدمی ناگمانی سے کج رفتاری کے مرتکب ہو سکتے ہیں یا کسی شاذ و نادر واقعات خارجیہ سے مغلوب نفس ہوتے ہیں ورنہ وہ عاقبت اندیشی اور نیکو کاری میں ثابت قدم رہتے۔ ایسی صورتوں میں ہر شخص اوس آدمیوں کی کج رفتاری کا ذکر کرنے میں اوسکو خاص کیفیات خارجیہ سے منسوب کریگا اور برخلاف اسکے وہ شخص جو بدی یا کسی قسم کی نادانی کے خوگر ہو گئے ہیں یا جنکی بعض خواہشات نفسانیہ غلبہ پر ہیں اُسے موقع ڈھونڈیں گے اور عقل اور پرہیزگاری کو ترک کر کے اپنی خواہشوں کو پورا

کرنے کی گویا تلاش میں پھرینگے ایسے شخصوں کی نسبت کہا جائیگا کہ وہ نہ اسباب
خارجیہ کے باعث بلکہ اپنی عادت اور خواہش نفسانیہ کی تحریص سے مرکب ایسے
امر کے ہوئے۔ اور صورت آخر الذکر کا واقعی حال یہ ہے کہ جس طرح مخصوص خواہش
نفسانیہ کو مبداء نیکی اور دینداری سے مطابقت نہیں ہے اسی طرح خواہش ہمارے
نفسانیہ کو عاقبت اندیشی یا محبت نفس سے جو احاطہ جھقل سے تجاوز کرتی ہو اور جس
سے ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے مطابقت نہیں ہے بلکہ اکثر اوقات دونوں سے
مخالف راہوں کی طرف کھینچتی ہیں پس اس قسم کی خاص خواہش ہمارے نفسانیہ بقدر
کہ وہ بلحاظ ہمارے دنیوی فائدے کے ناعاقبت اندیشی سے عمل کرنے پر رغب
دلاتی ہیں اسی قدر عمل بد کے ارتکاب پر تحریص کرتی ہیں۔ بہر حال جبکہ ہم کہتے ہیں
کہ آدمی تحریص کی کیفیات خارجیہ کے باعث گمراہ ہو گئے تو خواہ نخواہ سمجھا جاتا ہے
کہ اوہ کی طبیعت میں کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وہ کیفیات موجب تحریص
کی ہوئیں یا جنکے سبب سے وہ اثر پذیر ہوئے اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ انکو
خواہش ہمارے نفسانیہ نے گمراہ کیا تو ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ موقع اور کیفیات اور اشیا
موجود ہیں جن سے وہ خواہشیں حرکت میں آتی ہیں اور جنکے واسطے سے وہ محفوظ
ہو سکتی ہیں۔ اور اس لئے اسباب تحریص ظاہری ہوں یا باطنی آپس میں مطابقت
رہتے ہیں اور یا ہم ایک دوسرے پر دلالت کرتے ہیں۔ جبکہ چند اشیا سے خارجیہ
قوائے شہوانیہ و خواہش ہمارے نفسانیہ اور میلان نفس کی مطلق نظر میں قوائے حسیہ
کے پیش نظر ہوئیں یا اونہوں نے دل میں گزر کے اپنی تقاضاے فطرت کے
موافق تاثیر پیدا کی نہ صرف اون صورتوں میں کہ بلحاظ عاقبت اندیشی اور طریقہ جائز

۷۰
نفسانیہ فائدہ
دنیوی و دینی
سے مخالف
ہوں کی طرف
کھینچتی ہیں

کے اوں سے تلذذ اٹھا سکتے ہیں بلکہ انہیں بھی جہان اس طور پر استلذاذ بکھانہ ہیں مگر از روئے شر اور ناقبت اندیشی کے ممکن ہے ایسی صورت میں آدمی حال اور نیز آئندہ کے فائدے یا ہبنوی کے دیدہ و دانستہ کوئے کے معرض خطر میں یکسان ہوتے ہیں اور دونوں کی حفاظت کے لئے نفس کشی کی یکسان ضرورت ہوتی ہے یعنی اونھیں خواہشہائے نفسانیہ کے باعث جو اونھیں وسیلوں سے حرکت میں آئیں ہم دونوں کی نسبت حالت آزمائش میں یکسان ہیں پس جبکہ آدمیوں کا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے عاقبت اندیشی سے چلنا پڑ ضرور تو خواہشہائے نفسانیہ کا خواہ اوروں کی وضع دیکھ کر کیسی اور کیفیت خارجہ کی وجہ سے کسی اشیاء خاص کی طرف اوقات خاص پر کسی قدر ایسا بافراط مشتعل ہونا کہ اونکا التذاذ مقتضائے دنیوی عاقبت اندیشی سے بعید ہو یہ ایسے اسباب تحریر ہیں کہ ان سے خطرہ تصور اور اکثر اوقات دنیا کے زیادہ فائدے کو فائدہ قلیل کے واسطے ترک کرنے پر بکامیابی تمام آمادہ کرتے ہیں یعنی اوس شے کو جس سے نظر حالت مجموعی ہمارا دنیوی فائدہ تصور ہے التذاذ بالفعل کے واسطے چھوڑ داتے ہیں جو کچھ مسطور ہوا وہ ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دنیوی کی نظر سے بیان ہے اب اگر بجائے لفظ حال کے لفظ آئندہ کا اور بجائے عاقبت اندیشی کے لفظ نیک کا قائم کیا جائے تو چونکہ یہ دونوں حالتیں آپس میں متشابہ ہیں پس یہی بیان ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دینی کی نظر سے بھی فائدہ بخوبی دیگا ۔

اگر اس امر کا خیال کر کے کہ دونوں حیثیتوں میں ہماری آزمائش متشابہ ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے کہ انسان اوس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں

تو واضح ہو گا کہ بعض لوگ اس کا اس قدر کم خیال کرتے ہیں کہ زمانہ حال سے آگے اونکی نظر نہیں پڑتی مے حال کی لذتوں میں ایسے مبتلا ہیں کہ گویا نتائج کا خیال ہی دل میں نہیں آتا اور نہ اس زندگی کے آئندہ آرام اور بہتری پر اور نہ دوسری زندگی کی جست کچھ التفات ہے بعض لوگ ہو اسے نفس کے غلبے سے دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں دھوکے میں ہیں اور آنکھوں پر گویا پردہ پڑا ہے۔ اور بعض ایسے ہیں کہ جنھوں نے دھوکہ تو نہیں کھایا مگر باوجود ہونے عقل سلیم اور اس قصد کے کہ اپنی روش سنبھالیں گو وہ قصد ضعیف ہو اسی قسم کی خواہشما سے نفسانیہ اونکو گویا کھینچنے لئے جاتی ہیں۔ اور ایسے بھی آدمی ہیں (اور اونکا شمار ہرگز قلیل نہیں) جو بیجائی سے اترا کرتے ہیں کہ ہم اس زندگی میں فائدے کو نہیں بلکہ صرف اپنی خواہش اور حظ نفس کو مد نظر رکھتے ہیں اور وے ہر شے سے جو عقل سلیم کے موافق ہے بر ملا اعراض کر کے بدترین بے اعتدالی کی راہ میں باوجود پیش بینی اس امر کے کہ وہ اس دنیا میں اونکی تباہی کا باعث ہوگی بلاتائش اور خوف کے مبادرت کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ باوجود خوف بدکاری کے نتیجوں کے جو حیات آئندہ میں ہونگے ایسا ہی کرتے ہیں۔ اور اس قدر تو بہر کیف کہا جاسکتا ہے کہ انسان کا میلان ہر دم نہ صرف ارادۂ خطا کی جانب ہے بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بلحاظ اپنے دنیوی اور نیز دینی فائدے کے وے خطا کے مرتکب بھی ہوتے ہیں *

پس مشکلات اور خطرات یا آزمائشیں جو دنیوی اور دینی حیثیت میں بہکم پیش آتی ہیں چونکہ باعث اونکا ایک ہی قسم کے اسباب ہیں اور آدمیوں کے چال چلن پر اونکا اثر بھی یکساں ہوتا ہے لہذا ظاہر ہے کہ وے متشابہ اور ایک ہی قسم کی ہیں *

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری حالت آزمائش دینی میں ناکامیاب ہونے کی مشکلات و خطرات اور وہ کی بد چلنی سے از بس ترقی پاتی ہیں بلکہ خیال ہوتا ہے کہ گویا اونھیں کی بد چلنی سے ہی ہین اور اسی تعلیم سے جو خواہ اخلاق کی تہذیب کے اعتبار سے یا فی الحقیقت ناقص ہو۔ اور اس اثر سے جو عموماً غیروں کی بد چلنی کا پڑتا ہے اور بددیانتی کے طریقوں سے جو ہر قسم کے پیشوں میں رولج پاگئے ہیں اور دنیا کے بہت سے حصوں میں دین کے فاسد ہو جانے اور ضلالت کے آجانے سے جس سے بدی کو ترقی ہوتی ہے یہ مشکلات و خطرات پیدا ہوتی ہیں اور از بس ترقی پاتی ہیں۔ اسی طرح دنیوی فائدے کی نسبت عاقبت اندیشی سے چلنے کی مشکلات اور اسکے تحصیل کی پیروی سے برگشتہ ہونے کے خطرات ناقص تعلیم سے اور سن تیز کر کو پہونچنے کے بعد لوگوں کی جنسے ہم کو سابقہ پڑتا ہے بے اعتدالی اور لاپرواہی سے اور اون غلط خیالوں سے جو دنیوی خوشی کے بارہ میں عام ہو رہے ہیں اور جو بیشتر عوام کی رائے سے لئے گئے ہیں کہ کن چیزوں پر وہ خوشی مشتمل ہے از بس ترقی پاتی ہیں۔ اور جب قدر بد چلنی سے اوسی قدر دنیوی کاروبار میں خود اپنی غفلت اور نادانی سے بھی لوگ آپ کو نئی تکالیف میں مبتلا کرتے ہیں اور نفس پروری کی عادت کے باعث اول تکالیف کے برداشت کرنے کی طاقت کم ہو جاتی ہے اور متواتر بیضا بٹگیوں سے معاملات اس قدر ابتر ہو جاتے ہیں کہ اونکو کچھ خبر نہیں رہتی کہ تم کہاں ہیں اور طریقہ عمل میں اکثر اوقات ایسی پیچیدگی اور دشواری پڑ جاتی ہے کہ اس بات کا جاننا کہ کیا کرنا چاہئے مشکل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ تمیز نہیں ہوتی کہ کونسی بات عاقبت اندیشی یعنی حسن عمل کے موافق ہوگی۔ مثلاً زمانہ شباب کی بد چلنی صرف

باعبار ہماری حیثیت دنیویہ کے اور بغیر کھا دین کے چند طریقوں سے عالم سن تمیز
میں راست کرداری کی مشکلات کو ترقی دیتی ہے یعنی بنظر ہماری حیثیت دنیویہ کی
آزمائش کے ہمکو زیادہ تر معرض نقصان میں رکھتی ہے +

ہم خلق اللہ کے ایک ادنیٰ حصے سے ہیں اور ہمارے حالت پستی میں
ہونے کے طبیعی آثار موجود ہیں۔ اور ہم حقیقت ایسی حالت میں ہیں جو کسی طرح
ہماری دنیوی یا دینی حیثیت کے کھانا سے ہمارے حال یا آئندہ کے فائدے کی
حفاظت کے لئے کمال مفید یا حسب وخواہ ہو معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ وہ حالت
ایسی ہے کہ اوس سے مفید تر خیال میں نہ آسکتی ہو مگر باوجود اسکے کہ یہ حالت ذلیل
اور بے ثبات اور ترددات سے معمور ہے تاہم اوس سے کوئی معقول وجہ شکایت
کی پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ جس طرح آدمی اپنے دنیوی معاملات کو تھوڑی سی احتیاط
عمل میں لا کر ساتھ عاقبت اندیشی کے اس طور پر سرانجام دے سکتے ہیں کہ اپنی
زندگانی کے ایام اس دنیا میں اوسط درجہ کے آرام اور اطمینان میں بسر کر سکیں۔
اسی طرح معاملات دینی میں کوئی ایسی بات طلب نہیں کی گئی ہے جسکے کرنے کی
دے بخوبی قدرت نہ رکھتے ہوں اور اگر دے اسپر بھی اوس میں تساہل کریں تو ضرور
اپنے ہاتھوں سے اپنا نقصان کرتے ہیں اور آدمیوں پر اوسی قدر بار رکھنا جسکے
دے بخوبی اٹھانے کے لائق ہیں خلاف عدالت نہیں سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ
صاحب مجاز کی جانب سے ہو۔ اور جس طرح دربارہ نہ عطا ہونے اور تو اسے مفید
کے جنسے مخلوقات کے دیگر انواع فزین ہیں طبیعت عالم کے موجد کی شکایت
بیجا ہے اسی طرح اس اور میں بھی شکایت کا موقع نہیں ہے +

مگر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حالت آزمائش میں ہمارا ہونا دین بتاتا ہے اسوجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ وہ پروردگار کے سلوک عام سے جو وہ ہماری نسبت کل اور معاملات میں جیسے ہم واقف ہیں مرعی رکھتا ہے سراسر ہم رنگ اور مطابق ہے۔ البتہ اگر حیثیت طبعیہ اور صرف اس جہاں کی سکونت کے لحاظ سے انسان اپنی پیدائش سے لیکر موت تک بلا تردد اور فکر کئے آپ کو امن اور خوشی کی ایک مستقل حالت میں پاتے یا اگر بے پروائی یا ہوا کے نفس کی افراط یا اور دن کے بدنور اور دغا بازی یا اشیا کی فریب دینے والی صورت کے باعث بے آرامی اور تکلیف میں پڑنے کا خطرہ نہوتا تو ایسی صورت میں دین کے حق ہونے کے خلاف کسی قدر ظن کو البتہ جگمگہ ہوتی اور دین کی یہ تعلیم کہ ہمارا آئندہ کا فائدہ جو اعلیٰ تر ہے فی نفسہ محفوظ رکھا نہیں گیا ہے بلکہ ہماری چال چلچراں موقوف ہے اور اس کے حصول کے واسطے تذکر اور انقیاد نفس کی ضرورت ہے عجیب معام ہوتی اور اس کی نسبت یہ اعتراض ہو سکتا کہ جیسی ہماری حالت آپ ایک حیثیت میں بتلاتے ہیں ہم تجربہ سے اپنی حالت دوسری حیثیت میں کسی طرح مثل اس کے نہیں پاتے ہیں ہمارا حال کا کل فائدہ بغیر ہمارے تردد کئے ہر طرح ہمارے لئے محفوظ ہے پس اگر ہمارا کوئی آئندہ کا فائدہ ہے تو اس کی صورت بھی ایسی ہی کیون نہ ہو۔ مگر چونکہ برعکس اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ عام وضع داری اور عاقبت اندیشی سے چلنے کے لئے تاکہ اس دنیا میں کسی قدر اطمینان کے ساتھ گزر ہو جائے اور اس میں اوسط درجہ کی عزت اور توقیر حاصل ہو فکر اور غور کی اور بہتیرے اشیاے مرغوب لطیع سے بالقصد خود انکاری عمل میں لانے کی اور ایسا

طریق اختیار کرنے کی جو ہر وقت ہرگز پسند نہیں آتا قطعاً ضرورت ہے تو اس صورت میں کل ظن اس امر کے خلاف کہ ہمارے فائدہ اعلیٰ کے حصول کے لئے نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت ہے رفع ہو جانا ہے۔ اگر ہم کو تجربہ حاصل نہوتا تو شاید اس مسئلے کی تقریر پر اصرار ہو سکتا تھا کہ یہ امر قرین قیاس نہیں کہ ایک ذات نامتناہی سے ہمکو کسی طرح کے معرض خوف و خطر میں رکھا ہو حالانکہ ہر شے جو ہمارے فہم میں خوف خطر کی ہے اور جس کا انجام غلطی و ابتری و خواری ہو گانی احوال اس کے علم میں یقیناً موجود ہے۔ فی الحقیقت اس بات کا دریافت کرنا کہ ہم سے ضعیف مخلوقات پر کوئی شے خوف و خطرہ کی کیون رکھی گئی ہے فہم کی رسائی کے لئے واقعی ایک حقیقت دشوار ہے اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل حقیقت سے یا بہر حال اب کی نسبت زیادہ تر واقف نہ ہو جاویں۔ بہر حال نظام طبیعت عالم اپنی حالت پر قائم ہے۔ ہماری راحت اور سنج ہمارے طریقہ عمل سے متعلق اور اوپر موقوف ہیں۔ کسی قدر اور اکثر صورتوں میں بہت کچھ فعل یا انفعال کا اختیار ہماری پسند پر چھوڑا گیا ہے۔ اور ہر طرح کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت اور نادانی سے عائد کرتے ہیں جس سے احتیاط مناسب کے وسیلے سے بچنا ممکن تھا او سکی مثالیں ہیں۔ اور جس طرح آؤ بھکا عمل عارضی اور غیر معین ہے اسی طرح یہ تکلیفیں بھی واقع ہونے سے پہلے عارضی اور غیر معین ہیں اور آدمیوں کے عمل کے موافق آؤ بھکا طور ہوتا ہے +

تقریر مسطورہ بالا اول اعتراضات کے جواب میں ہے جو حالت پیش کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں اسی حالت آزمائش کے جس سے حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے ماتحت اسباب تحریر کا ہونا اور اپنی ہی بودی

عام کی نسبت ہمارے ناکام ہونیکا واقعی خطرہ نکلتا ہے۔ اور تقریر مذکور سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ہمارا ایسی حالت میں ہونا اور ایسی بہبودی کا تعلق رکھنا تو یہ قیاس ہے تو پروردگار کے سلوک عام کی مطابقت سے ضروریہ اندیشہ ہمارے دل میں پیدا ہوگا کہ اگر ہم اوس حیثیت میں اپنی واجبات متعلقہ بجالانے میں غفلت کریں گے تو علی قدر مراتب اوس فائدہ کی نسبت ناکام ہونے کے خطرہ میں ہوں گے کیونکہ ہمارا ایک حال کا فائدہ ہے جسکا تجربہ حق تعالیٰ کی حکمت کے ماتحت ہم بیان دنیا میں کرتے ہیں اور اس فائدے کے قبول کرنے پر نہ تو ہم مجبور کئے جاتے ہیں اور نہ وہ ہمارے قبول کرنے پر موقوف رکھا گیا ہے بلکہ ہماری کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اوسکی صورت یہ ہے کہ غفلت پر تھریں کئے جانے سے یا اوس فائدے کے خلاف عمل کرنے سے ہم اوسکے کھونے کے خطرہ میں ہوتے ہیں اور اگر ہم توجہ نکرین اور نفسی عمل میں نہ لاویں تو ضرور ہے کہ وہ فائدہ ہاتھ سے جاتا رہے اور واقعی ایسا ہوتا بھی ہے۔ پس یہ امر از بس قابل اعتبار ہے کہ ہمارے فائدہ حقیقی اور آخری کی نسبت بھی جو دین سکھاتا ہے ممکن ہے کہ ہماری حالت ایسی ہی ہو +

باب پنجم

حالت آزمائش کے بینین جس سے خلاق کی تہذیب اور ترقی مقصود ہے

اس بات پر غور کرنے سے کہ ہم ایک آزمائش کی حالت میں بین جو اس قدر مشکلات اور خطرات سے معمور ہے یہ سوال باطبع پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اوسمین پیدا کیا جانا کیونکر ہوا۔ مگر اس طرح کے ہتھسار اجمالی سے مشکلات لانیحل کا پیدا ہونا مقصود ہے اگرچہ ان باتوں پر غور کرنے سے کہ شر جس قدر ہے اختیاری ہے جیسا خود اس کے تصور سے مترشح ہے اور زندگی گانی کی بہت سی تکلیفوں کے نتیجے ظاہر انیک ہوتے ہیں بعض مشکلات کی تخفیف ہو جاتی ہے تاہم جبکہ ان دونوں باتوں کی اوسکیتوں پر اور اس امر پر کہ زندگی آئندہ میں شر کا کیا نتیجہ ہوگا محاظ کیا جاتا ہے تو لامحالہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس معاملے کے جمیع وجوہات کے بیان کرنیکا دعویٰ کرنا کہ ہمارے لئے ایسی حالت جس سے نظر بحیثیت موجودہ شر اور تکلیف و حقیقت پیدا ہو کیون مقرر کی گئی ہے ظاہر انا دانی اور گستاخی ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا اس امر کی کل حقیقت کا صرف دریافت ہی کرنا یا اوسکا سمجھنا بھی ہمارے قواسے اور اک سے باہر ہے اور فرض کر دیکہ ہم اوسکے سمجھنے کے قابل بھی تصور کئے جاوین تاہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا اوسکا معلوم کرنا ہمارے حق میں مفید ہوگا یا مضر لیکن چونکہ ہماری حالت موجودہ کا کسی صورت میں حق تعالیٰ کی کامل حکومت میترہ سے غیر مطابق ہونا پانا نہیں جاتا پس دین سکھاتا ہے کہ ہم اوسمین اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ نیکی پر عمل کرنے سے دوسری حالت کے لئے

جو اسکے بعد آئیوالی ہے قابلیت حاصل کریں۔ اور اگرچہ اس ہتفسار کی نظر سے
 اسکا ذکر اوپر ہوا یہ جواب کسی قدر بلکہ از بس جزوی ہے تاہم وہ اس امر کے ہتفسا
 میں کہ ہمارا یہاں کیا کام ہے زیادہ تر شافی ہے اور اسکا جواب دیا جانا ہمارے
 واسطے دھل نہایت ضروری ہے۔ الغرض مدعاے ظاہری ہمارے ایسی حالت
 میں جو اسقدر تکالیف اور خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کئے جانیکا یہ ہے
 کہ ہم تقویٰ و نیکو کاری میں ترقی کریں اس نظر سے کہ وہ حالت آئندہ کے لئے
 جو حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضروری لیاقتیں ہوں +

اب شروع زندگی پر اگر اس نظر سے لحاظ کیا جائے کہ وہ اس عالم
 میں سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت ہے تو اسکا ہماری اس عالم کی آزمائش
 سے جو دوسرے عالم سے نسبت رکھتی ہے مشابہ ہونا صاف اور بالبدست
 ظاہر ہوگا پہلی بات کو ہماری دنیوی حیثیت سے وہ ہی تعلق ہے جو دوسری بات کو
 ہماری دینی حیثیت سے ہے۔ مگر بعض باتوں سے جو دونوں حیثیتوں میں پائی
 جاتی ہیں اور دونوں پر جدا جدا زیادہ تر غور کرنے سے صاف صاف ظاہر ہو جائیگا
 کہ اونکے مابین کہاں تک اور کیسی قوی مشابہت ہے اور یہ اعتبار جو اس
 مشابہت سے اور نیز انسان کی طبیعت کی سرشت سے پیدا ہوتا ہے کہ زندگی
 موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگی آئندہ کے لئے حالت تعلیم ہو واضح ہو جائیگا +
 (۱) ہم دیکھتے ہیں کہ ہر نوع کی مخلوق خاص طرح کی زندگی بسر کرنے
 کے لئے پیدا کی گئی ہے جسکے واسطے ہر نوع کو اپنی مخصوص طبیعت اور لیاقت اور
 مزاج اور اوصاف کی اوی قدر ضرورت ہے جسقدر اسکو مخصوص لوازم خارجیہ کی

ضرورت ہے۔ اور ان دونوں باتوں کو اس حالت یا خاص طریقہ زندگانی میں داخل اور اس کے اجزاء سمجھنا چاہیے۔ اگر کسی شخص کی قابلیتیں یا حیثیت اس قدر تبدیل کر دی جائے کہ جہان تک اس کا تبدیل ممکن ہے تو وہ معاشرت انسانی کے اور خوشی انسانی کے مطلقاً ناقابل ہو جائیگا یعنی ایسا ناقابل ہو گا کہ گویا وجود اپنی طبیعت کے حالت اصلی پر رہنے کے وہ ایک ایسی دنیا میں پیدا کیا گیا ہے جس میں اس کو نہ فعل کر نیکا موقع ہے اور نہ اس کے قواسی شہوانیہ و ہوائے نفسانیہ اور نہ کسی طرح کے میلان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہیں۔ چنانچہ ایک قدیم مصنف کہتا ہے کہ ایک شے دوسری شے پر موقوف ہے۔ ہماری طبیعت ہمارے لوازم خارجیہ سے منقطع رکھتی ہے۔ بغیر اس مطابقت کے زندگی انسانی اور خوشی انسانی کا ہونا ممکن نہوتا۔ لہذا یہ زندگی اور خوشی ہماری طبیعت اور ہمارے لوازم خارجیہ دونوں کا ملکہ نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے بیان یہ معنی نہیں ہیں جس کو لغتہ جینا کہتے ہیں بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظوں سے عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر معین کئے اس بات کے کہ حالت آئندہ میں نیکون کی کیا خدمت اور کس طریقے پر خوشی اور طرز زندگی ہوگی ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض لیاقتیں معینہ اور اوصاف اور خواص لازمی ضروری ہوں گے جن کے بغیر آدمی خواہ مخواہ زندگانی آئندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض اوصاف ضروری ہونگے کہ اگر وہ نہ ہوتے تو آدمی حالت موجودہ کی زندگانی کے ناقابل ہوتے۔

(۳) انسان کی بلکہ کل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے میں آتی ہے شہرت ایسی ہے کہ وہ اُن حالات زندگانی کی جن کے لئے ایک وقت مطلقاً ناقابل تھے قابلیت حاصل کرنے کی باطنی لیاقت رکھتے ہیں۔ درحقیقت ہم ایسے مخلوق کا تصور

کر سکتے ہیں جنکے قومی طبعاً ترقی پانے کی قابلیت نہ رکھتے ہوں یا باطبع اوصاف
جدید حاصل کرنے سے عاجز ہوں لیکن قومی ہر نوع مخلوقات کے جس سے ہم
واقف ہیں ترقی اور تجربہ اور عادات حاصل کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں ہم دیکھتے
ہیں کہ بالخصوص ہیکو نہ صرف تصورات کے ادراک کی اور علم یعنی حقیقت کے ادراک
کی بلکہ اپنے تصورات اور علم کو قوت حافظہ کے وسیلے سے ذخیرہ کر رکھنے کی بھی
لیاقتیں عطا کی گئی ہیں۔ ہم نہ صرف عمل کی اور انواع تاثیرات سریع الزوال کے
قبول کرنے کی لیاقت رکھتے ہیں بلکہ ہر قسم کے عمل میں ایک جدید آسانی حاصل
کر سکتے ہیں اور ہمارے مزاج یا خاصہ میں تبدیلات راسخ پیدا ہو سکتے ہیں وہ باتیں
جسکا آخر میں ذکر ہوا انکی قوت عادت کی قوت ہے۔ مگر عادات نہ تو تصورات کے
ادراک کو کہتے ہیں اور نہ کسی طرح کے علم کو حالانکہ اونکے حاصل کرنے کے لئے انکی
قطعاً ضرورت ہے۔ بہر حال فہم اور عقل اور حافظہ کی جو تحصیل علم کے قومی ہیں ریاضت
سے از بس ترقی ہوتی ہے۔ مجھ کو اس امر کی تحقیق کہ آیا لفظ عادت کا ان معنی ترقی
کی نسبت مستعمل ہو سکتا ہے یا نہیں اور بالخصوص اس امر کی کہ قوائے حافظہ اور
عادات کس قدر ایک ہی قبیل سے ہیں منظور نہیں ہے۔ مگر تصورات کا ہمارے نفس
مذکر کہ میں اسوجہ سے کہ اونکا گذر وہاں پیشتر ہو چکا ہے فوراً اور خواہ مخواہ آنا اسی
قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے عمل میں بسبب اس کے
عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے۔ اور مجربات عملیہ کے یاد لاسنے میں جو ہر
روز مرہ کے برتاؤ میں کار آمد ہوں آمادگی ہونی بہت صورتوں میں ظاہر عادات
ہے۔ عادت کی دو قسمیں ہیں عادات اور اکیہ اور عادات فعلیہ پہلی قسم کی ایک مثال

یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اور نیز بلا قصد مقدار اور تعد کی نسبت اپنی محسوسات بصارت کو صحیح کرنے پر آمادہ رہتے ہیں اس طرح کہ بغیر اسکے کہ ہم کو دریافت ہو بجائے جس کے رائے قائم ہو جاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا باقی اور تصورات کا جو بالطبع مرتبہ نہیں ہیں تسلسل ذہن میں آنا ویسا ہی داخل عادات انفعالیہ ہے جیسا کہ زبانوں کا لفظوں کے دیکھتے ہی یا سنتے ہی سمجھ لینا عادت انفعالیہ میں داخل ہے۔ اور زبانوں کے بولنے اور لکھنے میں ہلکا آمادگی حاصل ہونی دوسری قسم یعنی عادات فعلیہ کی ایک مثال ہے امتیاز کے لئے ہم ان عادات کو جسمانیہ اور نفسانیہ قرار دینگے اور دوسرے کی توضیح پہلے کے ذریعہ سے کی جائیگی۔ اول میں کل حرکات جسمانی داخل ہیں خواہ زیبا ہوں یا نا زیبا اور یہ بات یعنی زیبا یا نا زیبا ہونا رواج پر موقوف ہے اور دوسرے میں طریقہ زندگی اور معاشرت کی عام عادتیں مثلاً کسی حاکم یا کسی خاص شخص کی فرمانبرداری اور اطاعت اور نیز صداقت اور عدالت اور محبت اور نیز توجہ اور شفقت اور انقیاد نفس اور حسد اور انتقام کی عادات داخل ہیں۔ اور قسم دوم کی عادات مثل عادات قسم اول کے ریاضت سے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہیں اور جس طرح عادات جسمانیہ افعال خارجیہ سے پیدا ہوتی ہیں اسی طرح عادات نفسانیہ مبادی عملیہ باطنیہ کے عمل سے یعنی فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت اور محبت کے مبادی کو عمل میں لانے یا اونپر چلنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور دوسری قسم عادات افعال خارجیہ سے ہرگز پیدا نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ دوسری قسم افعال ان مبادی سے ظہور میں نہ آویں کیونکہ صرف ان مبادی باطنیہ کے حرکت میں آنے کو حقیقت افعال فرمانبرداری اور صداقت اور محبت کہتے ہیں علیٰ غرض انہیں

۴
اور انفعالیہ میں
جسمانیہ عادات
نفسانیہ عادات
مبادی عملیہ

توجہ اور مشقت اور انقیاد نفس کی عادات اسی طرح پراست حاصل ہوتی ہیں اور حد اور انتقام کی عادات نفس پروری سے حاصل ہوتی ہیں خواہ اوس کا ظہور فعل میں ہو یا فکر اور نیت یعنی فعل باطنی میں کیونکہ یہی نیت بمنزلہ فعل کے ہے نیکی کے عزم بھی اور افعال ہیں۔ اور نیکی کی خوبیاں عملاً اپنے دلنشین کرنے کی کوشش کرتا یا اور دن کے دنوں میں اوسکی خوبی کا دوسرا خیال جیسا کوئی شخص خود دکھتا ہے پیدا کرنے کی کوشش کرنا عمل نیک میں داخل ہے۔ پس ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ یہ باتیں عادات حسنہ کے پیدا کرنے میں مدد کریں۔ مگر نیکی پر محض مسئلہ علمی کی نظر سے فکر کرنا اور اوس کا اظہار صرف باتوں ہی میں کرنا اور اوسکی عمدہ بندشیں باندھنا یہ امر اوس شخص میں جو ایسا کرتا ہے خواہی تنخواہی اور یقیناً نیکی کی عادت پیدا کرنے میں مدد دینے سے اقدر دور ہیں کہ ممکن ہے کہ دل کو راہ مخالف میں سخت کر دیں اور رفتہ رفتہ اوسکی حس باطنی کمتر ہو جائے یعنی اعمال کی بھلائی بڑائی پر خیال نہ کرنے کی عادت پیدا ہو جائے کیونکہ خود ہماری قوت عادت ہی کا باعث ہے کہ تاثیرات انفعالیہ تو اثر کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہیں۔ تصورات کے بار بار دل میں گزرنے سے اونکا اثر کم معلوم ہوتا ہے۔ خطرے کے عادی ہونے سے بیخونی پیدا ہوتی ہے یعنی خوف کم ہو جاتا ہے مصیبت کے عادی ہونے سے رحم کم ہوتا ہے اور دن کی موت دیکھنے کے عادی ہونے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے اور ان دو باتوں پر کہ عادات انفعالیہ افعال کی تکرار سے پیدا اور قوی ہوتی ہیں اور تاثیرات انفعالیہ بار بار کے اثر سے جو اونکا ہمپر ہوتا ہے ضعیف ہوتی ہیں اگر ساتھ ساتھ خود کیا جائے تو یہ نتیجہ ضرور نکلیگا کہ ممکن ہے کہ جبکہ عادات فعلیہ مخصوص تحریک و ترغیب کے موافق بار بار

عمل کرنے سے بتدریج پیدا اور قوی ہوتی ہوں یہ تحریک و ترغیب خود بقدر مناسب قوت میں کم ہوتی جاتی ہیں یعنی حسب قدر عادات فعلیہ قوی ہوتی جاتی ہیں اسی قدر تحریک و ترغیب کا اثر برابر کم ہوتا ہے۔ اور تجربہ سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کیونکہ عین جس وقت مبادی فعلیہ کی قوت احساس میں پیشتر کی نسبت سستی آجاتی ہے اس وقت یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح پرے مزاج اور خاصہ میں بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل میں اونکو زیادہ تر دخل ہو گیا۔ اس امر کی مثالیں اون تین باتوں سے جنکا ذکر ابھی ہوا حاصل ہو سکتی ہیں خط کے اور اک سے اندیشہ کی کیفیت انفعالیہ اور اسکے دفع کرنے کی احتیاط عملیہ حرکت میں آتی ہیں اور خطرہ کے عادی ہو جانے سے احتیاط کی عادت بتدریج پیدا ہوتی ہے اور اندیشے کی بتدریج گھٹتی ہے۔ اور وہ کی مصیبت کے اور اک سے رحم بطریق انفعال بالطبع حرکت میں آتا ہے اور مصیبت کے دفع کرنے کی تحریک بطریق عمل پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدوں کی خدمت کرنا اور اونکی تلاش کرنا اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو زندگی کی انواع تکلیفوں سے جو بالضرور اسکے دیکھنے میں آویں گی وہ دن بدن خواہی خواہی کتر اثر پذیر ہو گا تاہم شفقت کی قوت متفعلاً ہونے کی نظر سے نہیں بلکہ محرک فعل ہونے کی نظر سے تقویت ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدوں پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا اونکی یاری اور مددگاری کرنے میں اسکو بطریق عمل زیادہ آمادگی حاصل ہوگی اسی طرح جبکہ آدمیوں کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش مرنے سے اپنی وفات کی کیفیت انفعالیہ یا اندیشہ ہم میں کم ہو جاتا ہے۔ ایسے واقعات بخیرہ مزاج آدمیوں میں موت کا خیال

رکھ کر عمل کرنے پر بہت دخل رکھتے ہیں یعنی موت کو مد نظر رکھ کر عمل کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلوں پر نصیحت اور تجربے اور غیروں کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوتی ہیں اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور نہایت قوی ہوتا ہو تاہم یہ اثر سوا اسکے کہ یہ باتیں ہم کو خاص طرح کے عمل پر آمادہ کریں کسی اور طرح پر پیدا نہیں ہوتا اور کہ وہ عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ تاثیرات نیک کو اپنے دل نشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثیرات کا جو بہتر لہ عادات کے ہوں ہم میں دفعۃً پیدا ہو جانا عادات کی حقیقت کے لحاظ سے کما تک ممکن ہے۔ عادات غرض او خیرین سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال بیان اصرار اس بات پر نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن بلکہ اس پر کہ دراصل تقاضاے تعینات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ یا ضمت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ او کی ترقی یہی بتدریج ہو کہ اس کے مدارج محسوس نہوتے ہوں۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادات حاصل کر سکتے ہیں ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اس کی اصل تک ایسا پہنچنا کہ اس کی دیگر قولے نفسانیہ سے تمیز کجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر محلاً یہ بات تجربے سے یقیناً حاصل ہوتی ہے کہ ہماری طبیعت کسی ایسی طرح جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل سے بچنے یعنی اثر قبول کر نیکی لئے وضع کی گئی ہے +

۱۔ بات پیدا ہونے والی
۲۔ عادات ہوتی ہیں جو
۳۔ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے
۴۔ دلوں پر نصیحت اور تجربے اور غیروں کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوتی ہیں
۵۔ اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور نہایت قوی ہوتا ہو تاہم یہ اثر سوا اسکے کہ یہ باتیں ہم کو خاص طرح کے عمل پر آمادہ کریں کسی اور طرح پر پیدا نہیں ہوتا اور کہ وہ عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ تاثیرات نیک کو اپنے دل نشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثیرات کا جو بہتر لہ عادات کے ہوں ہم میں دفعۃً پیدا ہو جانا عادات کی حقیقت کے لحاظ سے کما تک ممکن ہے۔ عادات غرض او خیرین سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال بیان اصرار اس بات پر نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن بلکہ اس پر کہ دراصل تقاضاے تعینات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ یا ضمت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ او کی ترقی یہی بتدریج ہو کہ اس کے مدارج محسوس نہوتے ہوں۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادات حاصل کر سکتے ہیں ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اس کی اصل تک ایسا پہنچنا کہ اس کی دیگر قولے نفسانیہ سے تمیز کجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر محلاً یہ بات تجربے سے یقیناً حاصل ہوتی ہے کہ ہماری طبیعت کسی ایسی طرح جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل سے بچنے یعنی اثر قبول کر نیکی لئے وضع کی گئی ہے +

پس آپ کو کسی طرح کے عمل کے عادی کرنے سے ہمکو اور عین آگے
 بڑھنے میں آسانی اور آمادگی اور اکثر اوقات خوشی حاصل ہوتی ہے۔ میلان جو ہمیں
 اوسکے خلاف تھے کمزور ہو جاتے ہیں اور اوسکی نہ صرف خیالی بلکہ نفس الامر ہی مشکلات
 کم ہو جاتی ہیں اور وجوہات جو اوسکی تاسید میں ہیں خواہ نحوہ ہر موقع پر ہمارے
 ذہن میں آتی ہیں اور اون وجوہات کا ادنیٰ شائبہ بھی اس امر کے لئے کافی ہے
 کہ ہمکو اوس عمل پر قائم رکھے جسکے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ اصول عملیہ ریاضت سے بذات خود مطلقاً اور بنظر اصول مخالفہ کے اضافہ قوی
 ہوتے ہیں اور اصول مخالفہ مطیع ہوتے ہوتے خواہ نحوہ اطاعت کے عادی ہو جاتے
 ہیں۔ اور اس صورت سے بہت باتوں میں ایک نیا خاصہ اور نیز بہت سی عادتیں
 جو جبلت سے عطا نہیں ہوئیں لیکن جبلت اونکے حاصل کرنے کی ہدایت کرتی ہے
 پیدا ہو سکتی ہیں +

(۳) و حقیقت یہ امر یقینی ہے کہ اگر تجربے اور علم التسلابی اور عادات
 کے وسیلے سے ترقی کرنے کی لیاقتیں ہمارے لئے ضروری نہ ہوتیں اور اونکا استعمال
 کیا جانا مقصود نہ ہوتا تو ہرگز ہمکو عطا نہ ہوتیں۔ اور بنا بران ہم دیکھتے ہیں کہ وسے
 اس قدر ضروری ہیں اور اونکا استعمال کیا جانا یہاں تک مقصود ہے کہ اونکے بغیر صرف
 نظر بحیثیت و تویہ کے ہم اوس علت غائیہ کے جسکے لئے پیدا کئے گئے ہیں یعنی
 حالت سن تمیز کے اشغال اور مقاصد کے مطلقاً ناقابل ہوتے +

سن تمیز کی پختہ حالت میں زندگانی بسر کرنے کی قابلیت طبیعت عالم
 سے ہمکو ہرگز پوری پوری حاصل نہیں ہوتی ہے چہ جائیکہ دفعۃً حاصل ہو عقل کی

پختگی اور جسم کی طاقت بھی نہ صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے بلکہ بچپن سے ہمارے
 قوائے حیوانیہ اور نفسانیہ کی ریاضت پر زیادہ تر موقوف ہے۔ لیکن اگر فرض کیا جا
 کہ کوئی شخص عقل اور جسم کی حالت پختگی میں جہان تک کہ خیال میں آ سکتا ہے دنیا
 میں پیدا ہو تو ظاہر ہے کہ زندگی انسانی کی حالت سن تیز کے لئے وہ شخص ایسا
 ناقابل ہوگا جیسا ایک مادر زاد سلوب العقل۔ وہ توحیرت و اندیشہ و تجسس و
 تذبذب سے گویا حیران اور پریشان ہوگا اور نہیں معلوم کتنے عرصے میں اسکو
 اپنے آپ سے اور اشیائے گرد و پیش سے اس قدر واقفیت ہو کہ کوئی کام اختیار
 کرے اور تجربہ حاصل کرنے سے پیشتر کاروبار میں اسکی بصارت اور سماعت کی
 طبعی ہدایت کے کارآمد ہونے میں بھی تاہل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
 اگر کسب کے ذریعہ سے قدرے تحمل اور انقباض نفس حاصل نہوتا اور اپنے تئیں
 ضبط کرنے اور اپنے مافی الضمیر کے چپانے میں کچھ مہارت اور آمادگی نہوتی تو
 انسان عجیب طرح کے سینہ زور اور خود راے ہوتے اور ایسی تندی سے کام
 کرنے پر مائل ہوتے کہ معاشرت انسانی کا قائم رہنا دشوار ہو جاتا اور اس میں
 زندگی بسر کرنا محال ہوتا۔ پس جب قدر زبان کے نہونے سے اوسی قدر ان
 چیزوں کے نہونے سے جو سیکھنے پر موقوف ہیں ہر فرد بشر معاشرت انسانی کے
 ناقابل ہوتا۔ یا جیسا زندگی کے کسی خاص اشغال کی طبعی ناواقفیت کے باعث
 وہ روزمرہ کی آسائش کی چیزیں یا ضروریات زندگی مہیا کرنے میں ناقابل ہوتا۔
 ان میں اور غالباً بہتری اور باتو نہیں جبکہ صحیح تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہے
 طبیعت عالم نے انسان کو ناتمام اور امور انسانی کی نسبت بالکل خام چھوڑا ہے

یعنی قبل اسکے کہ زندگانی کی اوس بچتہ حالت کے لئے جو صرف بنظر اس عالم کے اوسکی پیدائش کی علت غائی ہے انسان علم اور تجربہ اور عادات حاصل کرے وہ مطلقاً ناقص اور ناقابل چھوڑا گیا ہے ۔

مگر جیسا کہ طبیعت عالم نے مسلم الکتابی اور تجربہ اور عادات کے وسیلے سے ہمکو اون نقصون کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی ہم عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب میں ایسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جو امر مذکور کے مناسب حال ہے یعنی اون جمیع قسموں کی لیاقتیں حاصل کرنے کے مناسب حال ہے جنکی ہمکوس تمیز میں ضرورت پڑتی ہے۔ پس لڑکے اپنی پیدائش ہی کے وقت سے اشیائے گرد و پیش سے اور اون حالات سے جنہیں وہ پیدا کئے گئے ہیں اور جنہیں آئندہ کو زندگانی بسر کرنا ہے روزمرہ واقفیت حاصل کرتے جاتے ہیں اور کوئی نہ کوئی بات جو امر مذکور کے لئے ضروری ہے سیکھتے جاتے ہیں۔ وہ متابعت جسکے وہ حالت خانہ داری میں عادی ہوتے ہیں اونکو باہر کی رفتار اور گفتار روزمرہ میں انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکام مدنی کی اطاعت اور فرمانبرداری قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ اوس سے جو اونکی آنکھوں کے سامنے گذرتا ہے اور روزمرہ اوپر واقع ہوتا ہے وہ تجربہ حاصل کرتے ہیں اور دغا اور فریب کے مقابلہ میں احتیاط اور بیشمار چھوٹے چھوٹے قاعدے عمل اور رفتار کے جنکے بغیر زندگی بسر کرنا محال تھی سیکھتے ہیں اور یہ باتیں ایسی غیر محسوس اور کامل طور سے حاصل ہوتی ہیں کہ شاید اونکے طبیعی ہونیکا دھوکا ہوتا ہے حالانکہ وہ تجربہ دیرینہ اور ریاضت کے اوسی قدر نتیجے ہیں جسقدر زبان یا کسی پیشہ خاص

کی واقفیت یا دسے اوصاف اور لیاقتیں جو مختلف منصبوں اور کسبوں سے متعلق ہیں تجربے اور ریاضت کے نتیجے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہماری ابتداء عمر سن تیز کے علم و عمل کے لئے ایک حالت تعلیم ہے اور اسکے خوب مناسب حال ہے۔ ہمواد و سہولت اور دن کا حال دیکھنے سے اور اس تربیت اور حفاظت سے جو اور لوگ ہماری کرتے ہیں بہت مدد ملتی ہے تاہم بہت کچھ ہمارے اوپر بھی ہماری کوشش پر چھوڑا جاتا ہے اور جیسا کہ اس تعلیم کا ایک حصہ آسانی اور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک حصے کے لئے فکر اور کوشش کی اور بہت سی اشیاء مرغوب بطبع کو بالقصد فرو گذاشت کرنے کی اور اوروں کی طرف جو ہرگز مرغوب نہیں محض مصلحت اور ضرورت کی نظر سے دل لگانے کی حاجت پڑتی ہے اس محنت اور مشقت کے جسکی بہتوں کو اوندکے منصب میں قطعاً ضرورت پڑتی ہے لوگ سن تیز میں از بس ناقابل ہوتے اور دیگر منصب کے لوگوں کو بھی اور اور قسم کے اشغال کی نسبت ہی صورت پیش آتی اگر یہ دونوں صغیر سن میں اوندکے خوگر نہ کئے جاتے اور اس تعلیم عام میں جو سب پاتے ہیں اور تعلیم مخصوص میں جو خاص پیشوں کے واسطے موزون ہے جیسا آدمیوں کا برتاؤ ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع قرار پاتی ہے اور طور میں آتی ہے اور دوسرے جماعت انسانی کی مشارکت میں کم یا زیادہ رسوخ حاصل کرتے ہیں اور مختلف منصبوں کے قابل ہوتے ہیں اور اپنے امور کئے جاتے ہیں پس ابتداء عمر کو ایک عمدہ موقع سمجھنا چاہئے جو طبیعت عالم سے ہمواد ملتا ہے اور جب کا ہاتھ سے نکال جانے کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگی میں شروع سے آخر تک دوسرے عالم کے واسطے ایک حالت تربیت میں

رکھا جانا حکمت الہی کے بعینہ اسی قسم کے اہتمام کے مشابہ ہے جیسا ہلکو صغریٰ میں سن تمیز کے واسطے ایک حالت تربیت میں رکھنا۔ ہماری حالت دونوں کیفیتوں میں یکساں اور مشابہ ہے اور طبیعت عالم کے ایک ہی قاعدہ عام میں شامل اور اسی کے ماتحت ہے +

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نہ کر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح ہر زندگانی موجودہ ہمارے لئے تیاری واسطے زندگانی آئندہ کے ہے تو ہمارا دریافت نہ کر سنا امر نہ کر کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کوئی اعتراض نہوتا۔ کیونکہ ہلکو تمیز نہیں ہوتی کہ خوراک اور خواب کس طرح جسم کی بالیدگی میں مدد کرتے ہیں اور قبل تجربے کے اس اعانت کا خیال بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور لڑکوں کو نہ تو کچھ اس بات کا خیال ہوتا ہے کہ کھیل اور ورزشیں جتنکے دے اس قدر خوراک وہ ہیں اور انکی تندستی اور بالیدگی میں مدد کرتی ہیں اور انکی نسبت روکے جانے کی ضرورت پر انکو نظر ہوتی ہے اور نہ دے اوس تربیت کے بہت حصوں کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں تو بھی سن تمیز کے کاروبار کی لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اوس تربیت کے سب مدارج طے کرنا پڑتے ہیں پس اگر ہم دریافت نہ کر سکتے کہ کن صورتوں میں زندگانی موجودہ ہلکو زندگانی آئندہ کے واسطے تیار کر سکتی ہے تاہم نظام ربانی کی تشبیہ عام سے کسی نہ کسی صورت میں امر مذکور کا خیال از بس قرین قیاس ہو سکتا ہے۔ اور جانشک میری سمجھ میں آتا ہے امر مذکور تو بوجہ معقول کہا جاسکتا ہے گو حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ کا جو کل دنیا پر ہے محاط بھی نکلیا جاوے +

۴
توضیح
کے
میں
نہیں
ہیں

(۴) لیکن اگر اوپر لحاظ کیا جاوے اور بطور نتیجے کے اس بات پر تکی

اور تقویٰ حالت آئندہ کے لئے لیاقت لازمی ہے تو اوس وقت ہم کو صاف صاف واضح ہوگا کہ کیونکر اور کن صورتوں میں زندگانی موجودہ عالم آئندہ کے لئے حالت تیاری ہو سکتی ہے۔ اور یہ امر اس طرح واضح ہوتا ہے کہ ہم نکوئی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کے محتاج ہیں اور عادات حسنہ اور دینداری کی عادات کے ذریعہ سے ہم اوس میں ترقی کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں اور کہ ایسی ترقی کے واسطے زندگانی موجودہ حالت تربیت ہونے کے اسی طرح پر بخوبی لائق ہے جس طرح بیان ہو چکا ہے کہ کیونکر اور کن صورتوں میں عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے تیاری لازمی اور بالطبع حالت تربیت ہیں +

جو کچھ ہم فی الحال دیکھتے ہیں اوس سے ہرگز یہ خیال نہیں ہو سکتا ہے کہ حالت آئندہ ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی ہوگی بلکہ اگر تشبیہ طبعیت عالم کی بنا پر برائے قائم کیجائے تو کتاب الہامی کے مطابق اوسکو ایک حالت مشارکت سمجھنا لازم آویگا۔ اور یہ خیال کرنا کہ یہ مشارکت مطابق بیان کتاب الہامی کے حق تعالیٰ کی ایسی حکومت کے جو زیادہ تر بلا واسطہ اور زیادہ تر محسوس ہو (اگر لفظ محسوس کے استعمال کے ہم مجاز ہوں) ماتحت ہوگی ہرگز خلاف عقل معلوم نہیں ہوتا ہے گواہی کوئی تشبیہ موجود نہ ہو۔ اور ہماری ناواقفیت کہ اوس جماعت سعیدہ کے اشغال کیا ہونگے اور اسوجہ سے اس امر کی ناواقفیت کہ اوس کے افراد کو آپس میں صداقت اور عدالت اور محبت کے عمل میں لائیکا کو لٹا خاص موقع اور محل ہوگا اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان فضائل کے عمل کا موقع اور محل ہوگا۔ اور اگر یہ امر ممکن ہو کہ اوس مزاج یا خاصہ کی جو ان فضائل مخصوصہ کے روزمرہ

کے عمل سے یہاں پیدا ہوتا ہے اور جو اس کا نتیجہ ہے کچھ حاجت نہوگی تو بھی ہماری
تا واقعیت اس حاجت کے نہونے کی ادنیٰ دلیل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس قدر تو
عموماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ چونکہ عالم کا انتظام معینہ خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے پس وہ خاصہ
جو نیکی اور تقویٰ کے عمل سے پیدا ہوا کسی نہ کسی طرح ہمارے خوشی کے واسطے شرط
یا لیاقت لا بدی ضرور ہوگا *

جو کچھ کہ ہمارے عادات حاصل کرنے کی قوت طبعیہ کے باب میں اوپر
بیان کیا گیا ہے اس سے بآسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم تربیت کے وسیلے سے تہذیب
اخلاق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اور ایسے شخص کے لئے جو انسان کی شرارت کی زیادتی
سے یا اول نقصوں سے جنہیں نہایت اچھے لوگ بھی اپنے نفس میں پاتے ہیں وہاں
ہے تہذیب اخلاق کی احتیاج شدید کے ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ لیکن
شاید ہر شخص اس بات پر ہتھیص توجہ نہیں کرتا ہے کہ انسان کو جو تربیت کے ذریعہ
سے نیکی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کی ضرورت ہے اسکی وجہ کی سراغ رسانی ہو اسے
نفس کی افراط سے جو نفس پروری اور عادات رذیلہ سے پیدا ہوتی ہے قطع نظر کر کے
انسان کی فطرت میں کرنا چاہئے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات متناہی اپنی طبیعت
کی سرشت ہی سے قبل اسکے کہ نیکی کی عادات پیدا ہوں نا کامل اور راہ راست سے
انحراف کے خطرے میں ہیں لہذا اس خطرے سے محفوظ رہنے کے لئے وہ
عادات حسنہ کے محتاج ہیں۔ کیونکہ عقل عملی کے مبداء عام کے ساتھ ہی ساتھ ہمارے
باطن میں انواع خواہشیں جن کا میلان خاص اشیاء خارجیہ کی طرف ہے موجود ہیں
اور یہ خواہشیں بالطبع اور حق بجانب مبداء نیکی کے تابع ہیں کہ کن موقعوں پر انکو

مخطوط کرنا چاہئے اور کس وقت اور کس قدر اور کس طرح اور انکی اشیائے مطلوبہ کے درپے ہونا مناسب ہے مگر مبداء نیکی نہ تو ان خواہشوں کو حرکت دیکتا ہے اور نہ انکے حرکت میں آنیکا مانع ہو سکتا ہے بلکہ برخلاف اسکے جبکہ انکی اشیائے مطلوبہ دل کے پیش نظر ہوتی ہیں تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وہ اشیائے جائزہ حاصل ہو سکتی ہیں بلکہ اس امر کے غیر ممکن ثابت ہونے کے بعد بھی انکا ادراک باطبع ہوتا ہے کیونکہ خواہش کے مطلوب طبعیہ ویسے ہی قائم رہتے ہیں اور زندگانی کے حفاظت اور ضروریات اور آسائش کی چیزیں اگرچہ وسے بغیر محصیت حاصل ہو سکتی ہوں بلکہ انکا حاصل کرنا مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی باطبع مرغوب رہتی ہیں اور جس وقت کسی خواہش کی اشیائے مطلوبہ بغیر وسائل ناجائزہ حاصل نہیں ہو سکتیں لاکن انکے وسیلے سے حاصل ہو سکتیں ہیں تو اس صورت میں گو ایسی خواہش کا حرکت میں آنا اور دل میں چندے رہنا ویسا ہی محصیت سے معرا ہو جیسا کہ وہ باطبع اور لابی ہے تاہم آدمیوں کو ایسے وسائل ناجائزہ کے اختیار کرنے پر آمادہ کر نیکا خواہ مخواہ میلان رکھتا ہے لہذا انسان کسی قدر اس کے معرض خطر میں ضرور ہوتے ہیں اب غور کرنا چاہئے کہ آدمیوں کے راہ راست سے وقتی منحرف ہونے کے خطرے سے بچنے کے لئے عام حفاظت کیا ہے۔ چاہئے کہ جیسا کہ خطرہ اندرونی ہے اسکی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی نیکی کے مبداء عملی سے ہو اور اس مبداء کو نظر عملی یا فعلی ہونے کے قومی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائیگا یا بمقابلہ اس خطرہ کے امنیت میں ترقی ہوگی۔ اور مناسب تربیت اور ریاضت کے ذریعہ سے اس مبداء نیکی کو ترقی کرنے کی قابلیت حاصل ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ وہ عملی باقیں جو اور

کے معائنہ حال اور خود اپنے تجربے سے ہمارے دانشمین ہوئی بین یاد رکھی جائیں اور جس کام میں ہم مشغول ہوں خواہ وہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ بجاے دل کی مرضی اور عین میلان خاطر پر چلنے کے ہمیشہ عدالت اور امر حق کا خیال رکھا جائے اور آپ کو اس کے عمل کا اس نظر سے عادی کیا جائے کہ عدالت ہی کے اصول پر چلنا واجب اور ہمارے تقاضا فطرت کے موافق ہے اور کہ یہ نیک روش حق تعالیٰ کے زیر حکومت ہم کو خواہ مخواہ انجام کار فائدہ بخشیگی۔ جبکہ اس طرح مبدائی نیکی کو ترقی کے ذریعے سے (اور اس ترقی کی ہم کو اس طرح کہ بیان ہوا قابلیت حاصل ہے) عادت کا مرتبہ حاصل ہو گیا تو مبداء نیکی بقدر اپنی قوت کے بمقابلہ اس خطرہ کے جس میں مخلوقات مٹا ہی میلان کی اقتضا یا مخصوص خواہشوں کے باعث مبتلا ہیں صریحاً ایک حفاظت ہوگی۔ یہ طرز بیان حالت آئندہ میں خواہشوں خاص کے قائم رہنے کا خیال پیدا کرتا ہے اور اس خیال کا دفع کرنا محال ہے۔ اور اگر خواہشیں بہتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اونکے اعتدال پر رکنے کے لئے نیک عادات کی جو ریاضت سے حاصل ہوئیں اور انقیاد نفس کی ضرورت ہوگی بہر حال گو یہ خیال تفصیل اختیار کیا جاوے بلکہ صرف اجمالی طور پر ذکر کیا جاوے تو بھی دراصل ہنزلہ اویسی بات کے ہوتا ہے کیونکہ نیکی کی عادت کا بطریق مسطور ریاضت سے حاصل ہونا نیکی میں ترقی ہونا ہے اور اگر عالم کے انتظام میں نیکی اور بدی کا امتیاز ملحوظ رکھا گیا ہے تو نیکی میں ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزائش ہوگی۔

بیان مسطورہ بالا سے واضح ہو گا کہ مخلوق جو راست منہا پیدا کئے گئے

ہیں کس طرح اپنی اصلی حالت سے گر جاتے ہیں اور وہ جو راستی میں ثابت قدم رہتے ہیں اس استقلال ہی کی وجہ سے نیکی کی ایک محفوظ تر حالت حاصل کرتے ہیں

اور علاوہ اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبعی اور اصلی احتیاج بھی زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی ماجرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اس کا واقع ہونا ممکنات سے تھا۔ لیکن اس کی وجہ تو خود میلان مخصوص یا خواہشہا نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت زندگی کے لئے جس کے واسطے اس قسم کی خواہشہا نفسانیہ ضروری ہیں اگر مخلوق فرض کئے جائیں اور یہ فرض کیا جاوے کہ ان خواہشہا نفسانیہ اور نیز عقل عملی سے مزین ہیں اور نیکی کی خوبیوں کا ازراہ علم اور عمل کے ادراک رکھتے ہیں۔ اور یہ فرض کیا جاوے کہ ان جمیع اصول طبیعیہ اور اخلاقیہ میں جسے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے ترکیب پائی ہے حتی الامکان تناسب ہے یعنی ایسا تناسب ہے کہ ان کی زندگی کی حالت مقصود کے نہایت مناسب حال ہے ایسی مخلوق کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ وہ راست ہند یعنی کسی حد معین کے اعتبار سے کامل پیدا کی گئی ہے۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشہا مخصوصہ جبکہ ان کی اشیائے مطلوبہ موجود ہیں گو وہ مطلقاً متلذذ نہ ہو سکتی ہوں یا یا جا اصول اخلاقیہ کے ان کا متلذذ ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق ضرور حرکت میں آوئگی۔ لیکن اگر اس کی بے اجازت یا اس کی مخالفت کر کے متلذذ ہونا ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے کہ ان میں آدمیوں کو التذاد ممنوع کی طرف راغب کر نیکا کسی قدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیونکہ ہم کسی قدر میلان ہے۔ اور یہ میلان کسی خاص ہوائے نفس میں بالطبع زیادہ تر حرکت میں آنے کے باعث دیگر میلان کی نسبت جبکہ حرکت میں آنے کے موقع کم ملے ترقی پاسکتا ہے معاملات

۱۔ اصل مخلوق
۲۔ اصل انسان
۳۔ اصل انسان
۴۔ اصل انسان
۵۔ اصل انسان
۶۔ اصل انسان
۷۔ اصل انسان
۸۔ اصل انسان
۹۔ اصل انسان
۱۰۔ اصل انسان
۱۱۔ اصل انسان
۱۲۔ اصل انسان
۱۳۔ اصل انسان
۱۴۔ اصل انسان
۱۵۔ اصل انسان
۱۶۔ اصل انسان
۱۷۔ اصل انسان
۱۸۔ اصل انسان
۱۹۔ اصل انسان
۲۰۔ اصل انسان
۲۱۔ اصل انسان
۲۲۔ اصل انسان
۲۳۔ اصل انسان
۲۴۔ اصل انسان
۲۵۔ اصل انسان
۲۶۔ اصل انسان
۲۷۔ اصل انسان
۲۸۔ اصل انسان
۲۹۔ اصل انسان
۳۰۔ اصل انسان
۳۱۔ اصل انسان
۳۲۔ اصل انسان
۳۳۔ اصل انسان
۳۴۔ اصل انسان
۳۵۔ اصل انسان
۳۶۔ اصل انسان
۳۷۔ اصل انسان
۳۸۔ اصل انسان
۳۹۔ اصل انسان
۴۰۔ اصل انسان
۴۱۔ اصل انسان
۴۲۔ اصل انسان
۴۳۔ اصل انسان
۴۴۔ اصل انسان
۴۵۔ اصل انسان
۴۶۔ اصل انسان
۴۷۔ اصل انسان
۴۸۔ اصل انسان
۴۹۔ اصل انسان
۵۰۔ اصل انسان
۵۱۔ اصل انسان
۵۲۔ اصل انسان
۵۳۔ اصل انسان
۵۴۔ اصل انسان
۵۵۔ اصل انسان
۵۶۔ اصل انسان
۵۷۔ اصل انسان
۵۸۔ اصل انسان
۵۹۔ اصل انسان
۶۰۔ اصل انسان
۶۱۔ اصل انسان
۶۲۔ اصل انسان
۶۳۔ اصل انسان
۶۴۔ اصل انسان
۶۵۔ اصل انسان
۶۶۔ اصل انسان
۶۷۔ اصل انسان
۶۸۔ اصل انسان
۶۹۔ اصل انسان
۷۰۔ اصل انسان
۷۱۔ اصل انسان
۷۲۔ اصل انسان
۷۳۔ اصل انسان
۷۴۔ اصل انسان
۷۵۔ اصل انسان
۷۶۔ اصل انسان
۷۷۔ اصل انسان
۷۸۔ اصل انسان
۷۹۔ اصل انسان
۸۰۔ اصل انسان
۸۱۔ اصل انسان
۸۲۔ اصل انسان
۸۳۔ اصل انسان
۸۴۔ اصل انسان
۸۵۔ اصل انسان
۸۶۔ اصل انسان
۸۷۔ اصل انسان
۸۸۔ اصل انسان
۸۹۔ اصل انسان
۹۰۔ اصل انسان
۹۱۔ اصل انسان
۹۲۔ اصل انسان
۹۳۔ اصل انسان
۹۴۔ اصل انسان
۹۵۔ اصل انسان
۹۶۔ اصل انسان
۹۷۔ اصل انسان
۹۸۔ اصل انسان
۹۹۔ اصل انسان
۱۰۰۔ اصل انسان

ممنوعہ میں خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری کو خیالی ہی کیوں نہ ہو میلان
 ناجائز کو ترقی دے گی اور اس سے زیادہ بڑھا دینا ممکن ہے حتیٰ کہ شاید اتفاقات
 مخصوصہ کے جماع سے وہ میلان اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے اور راہِ راست سے
 گمراہ ہونے کے خطرے کا انجام واقعی مگر ہی ہوتا ہے اور یہ خطرہ ضرورۃً خواہش
 نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اوس کا دفع کرنا محال تھا اگرچہ اوس سے
 بچ جانا یا بلا معصیت سلامت گزر جانا ممکن ہو اوسکی صورت مثلاً یہ ہے۔ فرض کرو
 کہ کسی شخص کے لئے ایک سیدھی راہ تجویز کی گئی ہے جس میں ثابت قدم رہنے
 کے لئے توجہ خاص کی ضرورت ہے لیکن اگر وہ اس قدر توجہ نہ کرے تو ہزاروں اشیاء
 میں سے کوئی شے اوس کا دھیان بھٹکا کے اوس کو راہ سے برگشتہ کر سکتی ہے۔
 ہم نہیں کہہ سکتے کہ کج روی کی پہلی ہی آشکارا حرکت سے نظامِ باطنی کس قدر ابتر
 ہو جاوے اور اوسکی ترتیب میں برہمی آجائے اور اوس تناسب میں جس سے
 اوسنے ساخت پائی تھی اور جس پر اوسکے ترکیب کی درستی موقوف تھی تغیر واقع ہو جا
 مگر کج روی کی تکرار عادات پیدا کر لے گی اور اس صورت سے نظامِ باطنی ابتر ہو جائیگا
 اور مخلوق جو راست نہاد پیدا کئے گئے تھے اپنی مستقل وضع میں بقدر اپنی کج رفتاری
 کی تکرار کے فاسد اور زبون ہو جائینگے۔ مگر خلاف اسکے ممکن تھا کہ یہ مخلوق حقیقہً
 برعکس اختیار کرنے سے یعنی مہدار نیکی کی جو اوکی فطرت کا ایک جزو تصور کیا
 گیا ہے پیروی میں ثابت قدم رہنے سے اور اس طرح برگشتگی کے اوس خطرہ
 ناگزیر کا جو ضرورۃً خواہش نفس سے جو اوکی فطرت کا دوسرا جزو ہے پیدا ہوا
 مقابلہ کرنے سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور آپ کو نیکی کی ایک اصلی اور زیادہ تر

محفوظ حالت پر پہنچا سکتے تھے۔ کیونکہ کسی عرصہ تک اپنی اہلی حالت کو اس طرح صحیح و سالم رکھنے سے اونکے خطرے کی تخفیف ہو جائیگی اس لئے کہ خواہشائے نفسانیہ اطاعت کی عادی ہوتے ہوتے باسانی اور خواہ مخواہ مطیع ہونگی اور ان مخلوق کی امنیت اس خطرہ کے مقابلہ میں جو روز بروز گھٹتا جاتا ہے ترقی پائیگی کیونکہ ریاضت سے مبدار نیکی قوی تر ہو جائیگا یہ دونوں باتیں عادات حسنہ کے تصور میں داخل ہیں۔ پس امور قبیحہ میں نفس پروری نہ صرف بذات خود معیوب بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کو فاسد کرتی ہے۔ اور انقیاد نفس نہ صرف بذات خود حسن ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کی اصلاح بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ اس قدر صلاح کو پہنچا دے کہ گو خواہشائے مخصوصہ کا مبدار نیکی سے مطلقاً موافق ہونا ناممکن تصور کیا جاوے اور بنا برآں تسلیم کیا جاوے کہ ایسے مخلوق جنکو اوپر فرض کیا ہے ہمیشہ ناقص رہے آدینگے تاہم اونکے راہ راست سے منحرف ہونیکا خطرہ از حد کم ہو جاسکتا ہے اور خطرہ یا قیامانہ کی نسبت (بشرطیکہ اوسکو خطرہ کہہ سکتے ہوں جسکے مقابلے میں ایسی کافی اور وافی حفاظت ہو) اونکی پوری پوری تقویت ہوتی ہے۔ مگر تاہم ممکن ہے کہ اونکے یہ اعلیٰ تر درجہ کا کمال عادات حسنہ پر جو ایک تربیت کی حالت میں حاصل ہو میں مشتمل رہے اور اونکی یہ کامل تر امنیت اونھیں کی ذات خاص پر موقوف رہی آوے۔ اس طرح سے ایسی مخلوق کے جنکو خدا نے عیب پیدا کیا خطا میں پڑنیکا امکان صاف صاف تصور ہو سکتا ہے پس ممکن ہے کہ علاوہ اوس مبدار نیکی کے جو حق تعالیٰ نے اونکی ذات میں پیوستہ کیا ہے وہ عادات حسنہ کی حفاظت کے محتاج ہوں۔ اوس شے کو جسپر اونکے خطرے

یا عدم حفاظت کی بنا ہے اور انکا نقص تصور کرنا چاہئے جسکے لئے عادات سنہ تلافی باطبع ہیں۔ اور چونکہ وہ تربیت کے ذریعہ سے تہذیب اخلاق اور ترقی کی قیادت باطبع رکھتے ہیں پس ممکن ہے کہ اسی نظر سے انکا کیفیات مخصوصہ میں پیدا کیا جانا مناسب اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات میں پیدا کئے گئے ہوں جو نیکی میں ترقی کرنے کے واسطے انکے لئے خاصہ حالت تربیت ہونے کے لائق ہو۔

مگر یہ بات انکی نسبت کتنی زیادہ صادق آدگی جنہوں نے اپنی طبیعت کو فاسد کر ڈالا اور اپنی اصلی رستی سے جاتے رہے اور اپنے نظام باطنی کے خلاف عمل کرتے کرتے جبکی خواہشیں نفسانیہ حد سے تجاوز کر گئیں مخلوق بہت ناکام شاید ترقی کی محتاج پڑے مگر مخلوق کو جنہیں رذیلیت آگئی ہے تجدید حال کی قطعی ضرورت ہے۔ تربیت اور تعلیم ہر درجے اور ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی انکے واسطے مفید ہے مگر انکے لئے قطعاً ضروری ہے۔ اور انکے واسطے نیز درشت تر اور درجہ عالی کی تربیت کی ضرورت ہوگی تاکہ عادات دلیہ تدریج محو ہو جائیں اور انکے انقیاد نفس کی اصلی طاقت جو نفس پروری سے ضرور ضعیف ہوگئی ہوگی بحال ہو جاوے کہ مبداء نیکی کی اصلاح ہو اور عادات کے مرتبے کو پہونچا یا جاوے تاکہ وہ خوشی اور امنیت کی اس حالت کو جو نیکی سے حاصل ہوتی ہے پہونچیں۔

ہر شخص جو غور کرے گا اوپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس مدعا کے واسطے انکے لئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر مستعد ہوں یا مخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے۔ کیونکہ طرح طرح کے اسباب تحریک کا ہمارے گرد و پیش ہوتا۔ شرکی معالطہ دہی کا تجربہ ہر کو حال ہوتا۔ خود ہمارا بار بار گمراہ کیا جاتا۔ بدی جو دنیا میں اتریں

عبداللہ پانچ
چرا کہ عادات
زود محو ہو جائیں
اور انکے انقیاد
نفس کی اصلی
طاقت مندرجہ بالا
کے مرتبے بحال
ہو جائے کہ عالم

روح پارہی ہے اور وہ بیدار تری جو اس بدی کا نتیجہ ہے۔ خود اپنے تجربے سے
یا اور دن کی حالت دیکھ کے تکلیف اور رنج سے ہمارا آشنا کیا جانا۔ انہیں سے بعض
باتیں اگرچہ دلون پر تاثیرات ناصواب پیدا کریں تاہم جب اونپر بخوبی غور کیا جاتا ہے
تو وہ سب کی سب ہمکو اعتدال مستقل اور مزاج سلیم پر لانے کا میلان صریح کرتی
ہیں ایسا مزاج کہ ہر دو لعب اور خود رانی بیقید کے بالعکس ہو اور اوس حُجّانِ توی
کے بالعکس ہو جو طبعِ نفع تاثریت یافتہ میں میلان موجودہ پر چلنے کا پایا جاتا ہے
اوس تجربے میں جو ہمکو حالت موجودہ سے اپنی ضعیف البنیان کی کا اور خواہش
بیقید کی بیدار اعتدالی کا حاصل ہوتا ہے اور نیز اوس قدرت کا جو ایک ذاتِ نامتناہی
تکلیف اٹھانے کی قابلیتوں مختلفہ کے وسیلے سے جو اسنے ہمیں دی ہیں ہم پر
رکھتی ہے الغرض اوس قسم اور درجے کے تجربے میں جو حالت موجودہ سے
حاصل ہے کہ طبیعتِ عالم کا نظام ایسا ہے کہ مخلوقات کے اپنی معصویت اور خوشی
برباد کر نیک اور بد کار اور خوار ہو جانے کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور
درحقیقت وقوع میں آتا ہے ایک میلان موجود ہے جس سے ہمکو اپنے نفس میں بدی کی استعداد
ہو نیکا اور اس امر کا کہ ہم دکھی ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں ایک اور اک حاصل ہوتا
ہے اور چونکہ یہ ادراکِ عمل و تجربہ سے پیدا ہوا لہذا محض ادراکِ علمی سے از بس مغائر
ہے۔ اور کون جانتا ہے کہ اعلیٰ اور نہایت مستقل و کامل حالت میں نہایت مخلوقات
کی کسی قدر اسی قسم کے ادراکات سے جو انہیں کسی حالت آزمائش میں پیدا
اور عادت ذہن نشین ہوئے پیدا ہو۔ اور اس عالم میں نیکی اور بدی کا لحاظ کھل کر
زندگانی بسر کرنے سے (اور اس طرح کا لحاظ رکھنا اس عالم میں اپنے واجبات

سجالات کے لئے ناگزیر ہے ممکن ہے کہ اس قسم کی تاثیرات ہمارے دلوں پر نش
لازوال پیدا کریں۔ مطالب مذکورہ بالا کا زیادہ تر مفصل بیان یہ ہے کہ امر ناجائز
کے اسباب تحریریں۔ اور اپنے واجبات ادا کرنے کی مشکلات۔ اور بلا فکر اور تردد
کے ہمیشہ طریقہ راست اختیار کرنے کی ناقابلیت۔ اور بوسائل ناجائز امور
نامرغوب الطبع سے بچنے اور اشیائے مرغوبہ کے حاصل کرنے کے موقع جو ہمو
حاصل ہیں یا صرف ہمو اونکے حاصل ہونیکا گمان ہی ہے جیکہ ہم بوسائل جائز مطلقاً
یا آسانی او کو حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ان باتوں سے یعنی بدی کی دائم ستری
اور انخواد ہی کے باعث عالم موجود اونکے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا چاہتے
ہیں بالخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے کیونکہ حفاظت نفس اور
استقلال اور اپنی خواہشہا سے نفسانیہ کی مخالفت کرنا اپنی صداقت قائم رکھنے
کے لئے لابد ہوتی ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنے میں ایسے تذکر خاصکی اور نیت اور
انقیاد نفس کی ریاضت ہماری طبیعت کی سرشت کے باعث نیکی کی عادات پیدا
کرنے کا میلان خاص رکھتی ہے اور یہ نیکی کی عادات نہ صرف عمل دائمی پر بلکہ
مبادر نیکی کی ریاضت کے زیادہ تر جاری رہنے اور کثرت سے عمل میں آنے
یا نیکی کی زیادہ مستقل اور قوی تر کوشش پر جسکا ظہور فعل میں ہو دلالت کرتی
ہیں۔ فرض کرو کہ کوئی شخص اپنے تین ایک عرصے سے کسی خطا کے ارتکاب
کے خطرہ خاص میں جانتا ہے تاہم اوسکا مصمم ارادہ ہے کہ اوسکا مرتکب نہو
اس ارادے پر ثابت قدم رہنے کی نظر سے ہر دم اوس امر کا یاد رکھنا اور نفس
کی نگہبانی کرنا بدرجہ اعلیٰ اوس نیک کام کا ہر دم عمل کرتا ہے اور یہ عمل شاید

سے ایسی ریاضت ہے جو نیکی کو مخصوص ترقی دینے کے لائق ہے حتیٰ کہ بعض باتو نہیں اوس سے زیادہ بھی ترقی دینے کے لائق ہے کہ کامل نیکیوں کی صحبت میں یا ایسوں کی صحبت میں جنکی نیکی مثل اوں شخصوں کی نیکی کے ناکامل ہے ریاضت سے حاصل ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات کہ عالم موجود اخلاق کی تہذیب کی نظر سے بہتوں بلکہ اکثر دن کے لئے واقعی حالت تربیت نہیں ہوتا ہے یعنی دسے اوس میں ترقی نہیں کرتے یا بہتر نہیں ہوتے ہیں کوئی شخص جو طبیعت عالم کی تشبیہ پر کچھ بھی لحاظ کرتا ہو اس امر کے ثبوت میں کہ عالم موجود سے اخلاق کی تہذیب مقصود نہ تھی ہرگز پیش نہ کرے گا۔ کیونکہ بیشمار تخمہائے نباتی اور اجسام حیوانیہ میں سے جنہیں اس بات کا مادہ رکھا گیا ہے اور ایسی کیفیت میں پیدا کئے گئے ہیں کہ چنگی اور کمال طبیعی کی حد یا حالت معینہ تک پہنچیں ہم لاکھوں میں سے شاید ایک نہیں دیکھتے جو اس کمال کو پہنچتا ہے۔ اکثر اوس میں سے قبل اوس درجے کو پہنچنے کے گل جاتے ہیں اور ظاہر میں مطلقاً ضائع ہو جاتے ہیں تاہم کوئی شخص جو غلی غلیہ کا انکار نہیں کرتا ہے اس بات کا انکار نہ کرے گا کہ وہ تخم اور اجسام جو اوس پختگی اور کمال کی حد کو پہنچتے ہیں اونسے وہ علت غائی حاصل ہوتی ہے جو طبیعت عالم نے اونسے لئے دراصل مد نظر رکھی تھی اور اسی وجہ سے اس امر کا بھی انکار نہ کرے گا کہ طبیعت عالم نے اونسے لئے اس کمال کا حاصل کرنا مد نظر رکھا تھا۔ اگرچہ اس بات کو نفس عام سے کچھ تعلق نہیں ہے لیکن جیسے بے کہے رہا نہیں جاتا کہ جیسا ان بیجوں اور بیجوں کی اس قدر بربادی حیرت زا جو ہم نظام عالم میں دیکھتے ہیں کہ اسباب خارجیہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے ہماری سمجھ میں نہیں آتی ویسا ہی لٹے بہت سے فاعل فی اختیار کی

حال اور آئندہ کی بربادی خوفناک تر جو خود اوکے یعنی اوکے بدی کی وجہ سے ہوتی ہے
 سمجھ میں نہیں آتی +

تہذیب اخلاق کے کل تصور مسطورہ بالا کی نسبت ایک دوسرے
 طرز پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب قدر نیک چلنی اسید اور ایم سے پیدا ہوتی ہے
 اور مقدار وہ افزائش اور تقویت صرف اوس محبت کی ہے جو ہم اپنی ذات خاص سے
 رکھتے ہیں۔ مگر حق تعالیٰ کے احکام کا بجا لانا اس لحاظ سے کہ او نے حکم دیا ہے
 فرمانبرداری میں داخل ہے گو امید یا ایم سے پیدا ہو۔ اور ایسی متواتر فرمانبرداری سے
 اوسکی عادات پیدا ہونگی اور صداقت اور عدالت اور محبت کا ہمیشہ لحاظ رکھنے سے
 ان فضائل مخصوصہ کی عادات جدا گانہ پیدا ہو سکتی ہیں اور انقیاد نفس اور نفس کشی
 کی عادات اوس سے یقیناً پیدا ہونگی جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت کی نظر
 سے نفس کشی لازم آوے۔ اور اوس بڑی باریکی کی کوئی بنیاد نہیں ہے جسکی بنا پر
 بعض لوگ دین کو جو امید اور ایم سے برآمد ہوتا ہے بی وقعت کرنے کی غرض سے
 اس معاملہ میں فرق نکالنے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ کیونکہ صداقت اور عدالت اور

ان مصنف کی غرض یہ ہے کہ اگر محبت نفس پر باعتبار مبادی فعل کے لحاظ کیا جاوے جسکو ہمارا فائدہ خاص مد نظر ہے تو

وہ خواہ مخواہ حق تعالیٰ کی مرضی کے موافق ہوگی کیونکہ اوسکی مرضی کی فرمانبرداری ہی ہمارا عین فائدہ ہے۔ ۱۲

اسکے یعنی بعض لوگ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ عموماً صداقت اور عدالت اور محبت پر لحاظ کرنے سے فضائل مخصوصہ کی

عادات پیدا ہو سکتی ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ امور مذکورہ پر لحاظ کرنا اگر امید و ایم سے پیدا نہ تو فضائل مخصوصہ کی عادات پیدا

ہو چکا ہوتا ہے والا نہیں مصنف اسکے جواب میں کہتا ہے کہ امور مذکورہ بذات خود مبادی فعل اور فضائل مخصوصہ کی عادات

ذریعہ ہیں خواہ وہ امید اور ایم سے پیدا ہوں یا نہ ہوں ۱۲

محبت اور حق تعالیٰ کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا لحاظ نہ صرف
یقیناً آپس میں متفق ہیں بلکہ ہر ایک انہیں سے بذات خود ایک حقیقی اور طبعی اصول
یا محرک فعل ہے۔ اور وہ شخص جو انہیں سے کسی کے عمل پر نیک زندگی شروع
کرتا ہے اور ان میں ثابت قدم رہتا ہے ازاںجا کہ وہ کسی قدر تو پہلے ہی سے اس
خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بھی زیادہ تراوس خاصہ کا ہوتا جائیگا جو طبیعت عالم
کے نظام کے باین نظر کہ وہ نظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے مطابق ہے اور اس
تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالیٰ اس نظام کا حاکم میز نیک و بد ہونے کی
حیثیت میں ہمارے ساتھ رکھتا ہے لہذا وہ شخص اس خوشی کے حاصل کرنے
سے محروم نہیں رہ سکتا ہے جو نظر ایسے نظام اور تعلق کے اس خاصہ کے ساتھ
خواہ متواہ ملحق سمجھی جاتی ہے *

یہ چند باتیں مسطورہ بالا جسکا ذکر نیکی کے مبداء فعل اور حق تعالیٰ کے
احکام کی فرمانبرداری کی نسبت ہوا اطاعت و چون و چرا یعنی اسکی رضا پر راضی
ہوینکے مناسب حال ہیں جو طریقہ راست کا ایک دیگر حصہ لازمی اور پہلی بات
سے متعلق اور ہمارے از بس اختیار میں ہے کہ اپنے تئیں اسکا عادی کریں شاید
یہ خیال ہو کہ بوجہ تکلیف کی حالت کے اور کسی حالت میں اس نیکی کی ضرورت نہیں
پڑتی اور اسکو خوشی کی کامل حالت سے کچھ علاقہ نہیں ہو سکتا اور نہ کسی طرح
اسکے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے مگر ہمارا یہ خیال کرنا تجربہ کا نتیجہ نہیں ہے
جبکہ کوئی شے جو مرغوب لطیف سمجھی جاتی ہے ملک ہماری سے نہیں ہے تو خود
فارغ البالی سے خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے پیدا ہوتے ہیں ہماری

ع
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

حالت خارجی میں جس قدر کوئی شے باعث عدم قناعت ہو سکتی ہے قوت واہمہ اس قدر
 باعث عدم قناعت ہے فی الواقع سچ ہے کہ در صورت نہونے رنج کے صبر کا موقع
 نہوگا مگر ممکن ہے کہ ایسی طبیعت کی جنہ صبر کی تربیت پائی ہو ضرورت پڑے کیونکہ
 اوس محبت پر جو ہم اپنی ذات سے رکتے ہیں اگر صرف بنظر مبداء فعل ہونے کے لحاظ
 کیا جائے جو ہکولہ اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی پر آمادہ کرتی ہے تو وہ ہر حال میں
 حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے مبداء کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ
 صحیح صحیح سمجھا گیا ہو کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی بالضرورت
 ہر حال میں ایک ہی بات ہوگی تاہم جیسا نفس کی خواہشہائے مخصوصہ حق تعالیٰ کی
 مرضی کے مطلقاً اور ہمیشہ مطابق نہیں ہو سکتی ہیں ویسا ہی بمقتضائے طبیعت اوس
 محبت کے جو ہم اپنی ذات خاص سے رکتے ہیں مطابق ہونے میں بھی کلام ہے
 اگر اوس محبت پر صرف بنظر اپنے فائدے یا خوشی کی خواہش کے لحاظ کیا جائے
 یعنی ایسے مطابق ہونے میں کلام ہے کہ نہ ایسے موقعوں پر اور نہ اس قدر حرکت
 میں آوے کہ نظام عالم یا تعین الہی کے موافق اوسکی خواہش کا پورا ہونا غیر ممکن ہو
 پس اسوجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لئے تسلیم کی عادات کی ضرورت ہو۔
 عادات عبارت اوتھیں سے ہے جو ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر عموماً یہ بات
 ظاہر ہے کہ اپنی نفس کی محبت اور نیز مخصوص خواہشہائے نفسانیہ جو انسان میں ہیں
 کیفیات انفعالیہ ہونے کی نظر سے یعنی اس نظر سے کہ ادھکا ظہور ہنوز فعل میں نہوا طبیعت کو
 درہم برہم کرتی ہیں لہذا تربیت کی محتاج ہیں عمل نیک کرنے میں اور حق تعالیٰ
 کی مرضی بجالانے میں اون خواہشہائے مخصوصہ کا مارتا اونکے ضعیف کرنا کامیلا

رکھتا ہے اور نیز اس امر کا کہ نفس کو اوس قدر خوشی پر جو ہمارے واسطے مقرر کی گئی ہے راضی اور قانع ہونیکا عادی کرے یعنی اوس محبت کو جو ہم اپنی ذات سے رکھتے ہیں اعتدال پر لاوے۔ مگر تسلیم کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اوس آزمائش میں جیسا چاہے ویسا ہی عمل کرنے سے اور اوس پر اوس نظر سے جیسا کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے لحاظ کرنے سے اور اس طرح قبول کرنے سے کہ اوسکی مقرر کی ہوئی ہے یا اوسکو اپنی دنیا میں اور اپنے تحت حکومت روا رکھنا اوس نے مناسب سمجھا ہے اس سے طبیعت متابعت کی عادی ہو جائیگی۔ اور ایسی متابعت سے اور اطاعت کے مبادی فعل سے ہم میں وہ مزاج اور خاصہ پیدا ہوتا ہے جو اوسکی شان کے لائق ہے اور نظر محتاج مخلوق ہونیکے ہماری حیثیت کے بالکل مناسب حال ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایسا کرنا طبیعت کو نفس قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے کیونکہ نفس قدرت تو اتفاقیہ اور بے ثبات اور ناجائز ہو سکتی ہے بلکہ یہ تو اوسکے اختیار جائز کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے اپنے نفس میں تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے +

الغرض اس دنیا میں حالت سن تمیز کے لئے ایسا خاصہ اور ایسے وصفا ضروری ہیں جو سرشت سے ہمکو ہرگز عطا نہیں ہوتے ہیں بلکہ اونا حاصل کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے میں یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ تک پہنچنے میں بہت کچھ ہمارے اوپر منحصر رکھا گیا ہے اور اس غرض سے ہمکو قوتیں عطا کی گئی ہیں اور شروع زندگانی میں ہمکو ایسی حالت میں رکھا ہے جو اس معاملہ کے مناسب حال ہے۔ اور امر مذکور ہماری حالت سے اس عالم میں باین نظر کہ یہ

عالم ایک دوسرے عالم کے واسطے تہذیب اخلاق کی جگہ ہے تشبیہ عام رکھتا ہے۔ پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کہ زندگانی موجودہ سے یہی مقصود ہے یہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرے سے جو ایسی تربیت کے لئے ناگزیر ہے نجات پاسکتے تھے اگر ہم یکبارگی اس طرح کے مخلوق اور ایسی خصلت کے اشخاص پیدا کئے جاتے جو ہمارا انجام کار ہونا منظور تھا۔ کیونکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ جو ہمارا انجام کار ہونا منظور ہے وہ ہمارے افعال پر موقوف رکھا گیا ہے اور یہ کہ طبیعت عالم کا قاعدہ عام نہیں ہے کہ خطرے یا تکلیف سے ہلکوری کرے بلکہ یہ ہے کہ ہلکاوٹ کے برداشت کر نیکی لائق کرے اور اوجہ برداشت کرنا ہمپر لازم رکھے۔ جو کچھ کہ ہم نے خود حاصل کیا ہے یعنی تجربہ اور عادات وہ ہمارے نقصوں کے لئے تلافی باطبع اور خطرات کے لئے حفاظت ہیں کیونکہ اپنے آپ کو اون لیاقتوں کی تحصیل میں مشغول کرنا ظاہر اتفاقاً طبیعت کے اسی قدر موافق ہے جس قدر اشیائے خارجی کی تحصیل میں جتنے ہم محتاج ہیں آپ کو مشغول کرنا اسکے موافق ہے اور خاص کر اپنے دنیوی فائدے کے لحاظ سے اپنے نفس میں بذریعہ توجہ اور ریاضت اور تربیت کے مبادی عملیہ کا پیدا کرنا اور ترقی دینا مخصوص شروع زندگانی میں بلکہ نیز کل دوران عمر میں مثل اور قواعد طبیعیہ کے طبیعت عالم کا صریحاً ایک قاعدہ گائیہ ہے۔ اور دونوں امر ہماری پسند پر چھوڑے گئے ہیں کہ یا تو ترقی کر کے اپنی حالت کی اصلاح کر لیں و یا در صورت عدم ترقی کے ناقص اور خوار رہیں۔ پس اس بات کا امکان کہ حالت آئندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقت ہمارے لازمہ کی نسبت ہماری ہی صورت ہو

طبیعت عالم کی تشبیہ سے کما حقہ اعتبار کے لائق ہے *

عالم موجود کے ایک حالت آزمائش ہونے سے ایک تیسری بات بھی نکلتی معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ اعمال کے لئے ایک نمائش گاہ ہے جس میں لوگوں کی وضع نسبت عالم آئندہ کے (بلاشبہ نہ اوس عالم لغیب پر بلکہ اوسکی کل مخلوقات یا اوس ایک حصہ پر) ظاہر ہو جاوے۔ اور ممکن ہے کہ یہ امر اور اعتبار کے لحاظ سے شاید ہمارے حالت آزمائش میں ہونیکا صرف ایک نتیجہ ہو۔ بہر حال یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ انسان کے دل کا حال ظاہر و عیان ہو جائے کہ اونکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگانی آئندہ سے کسی ڈھنگ و طرح جس سے ہم آگاہ نہیں ہیں علاقہ رکھتا ہو یا خصوص کہ وہ ایک وسیلہ ہو کہ کیونکہ طبیعت عالم کا موجد ظاہر کوئی کام بغیر وسائل کے نہیں کرتا ہے جس سے اونکے ساتھ موافق اونکی وضع کے سلوک کیا جاوے اور بطور عبرت کے جمیع مخلوقات واضح ہو کہ اونسے اس طرح سلوک کیا گیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی کر نیکے عوض صرف اتنی بات پر اکتفا کریں گے کہ آدمیوں کی وضع کا عیان ہو جانا عام سلسلہ سبب عالم کے بڑے حصہ کے جاری کئے میں جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے دیکھنے میں آتا ہے مختلف طرح بہت مدد کرتا ہے صرف اس قدر اور کہا جائیگا کہ ان دونوں معنی کے اعتبار سے اور نیز اوس معنی کے اعتبار سے جس کا بیان باب گذشتہ میں ہوا آزمائش کا ہونا اس بات سے نکلتا ہے کہ عالم کا انتظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے کیونکہ ایسے انتظام کے ماتحت آدمیوں کے اطوار و کردار ہے اونکی نیک یا بدخصلتوں کا آشکارا ہو جانا اور کہ وہ نیک رویہ اختیار کریں تو ترقی پانا یا لایدی ہے *

عالم آزمائش کا
اور یہ سبب
جس کا بیان
باب گذشتہ میں
ہوا آزمائش کا
ہونا اس بات سے
نکلتا ہے کہ عالم
کا انتظام خیر و
شر کی تمیز پر
مبنی ہے کیونکہ
ایسے انتظام کے
ماتحت آدمیوں کے
اطوار و کردار ہے
اونکی نیک یا بد
خصلتوں کا آشکارا
ہونا اور کہ وہ
نیک رویہ اختیار
کریں تو ترقی پانا
یا لایدی ہے *

بائشتم

مسئلہ جبر کے بیان میں باین نظر کہ اس کا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے

سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان کی حالت باعتبار
بود و باش صرف اس جہان کے اور متابعت اس حکومت الہیہ کے جس کا تجربہ ہم
کرتے ہیں ہماری اس حالت سے جو عالم دیگر یا حکومت آئندہ کے لئے مد نظر رہی
گئی ہے اور جس کی تعلیم دین کرتا ہے از بس مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے (او
قائل تقدیر تو یہ ضرور ہی کہے گا) کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہو سکتی
ہے تو یہ سوال بطریق تشبیہ صاف صاف پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کو دوسری بات یعنی
بنفسہ نظام دین اور اس کے ثبوت سے بھی جبر عام کے مطابق ہونیکا اقرار لازم آتا
ہے یا نہیں۔ ناظرین پر پوشیدہ نہ رہیگا کہ یہ سوال جو اس مقام پر ہمیشہ ہے کہ آیا
مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں مطلق نہیں بلکہ اس بات پر
مشروط ہے کہ در صورت مطابق ہونے مسئلہ تقدیر کے ساتھ نظام طبیعت عالم
کے اس کی دین سے بھی مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور اگر ہو سکتی ہے تو بالخصوص
قائل تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجہ کے نکالنے کا کیا حیلہ ہو سکتا ہے
کہ دین ہی شے کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اور چونکہ ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا
جبر عام ہے بحث کرنے سے اخلاق اور پیچیدگی کا لازم الوقوع ہونا بلا تامل عیان
ہو جائیگا پس امید ہے کہ ناظرین اس کی بحث سے معذور رکھنے میں تامل نہ فرمائیے
لیکن چونکہ طبیعت عالم کے ایک موجد مذہب یا اس جہان کے ایک

کے تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجہ کے نکالنے کا کیا حیلہ ہو سکتا ہے

حاکم طبعی کا وجود شروع سے بمنزلہ ثابت کے مان لیا گیا ہے اور چونکہ اس ثبوت کے رد میں شاید یہ اعتراض مسئلہ حیر کی بنا پر خیال کیا جاوے کہ یہ حیر بذاتہ جمیع اشیاء کی خلقت اور بقا کی علت ہے تو قبل غور کرنے اس بات کے کہ کیا ایک حاکم ممیز خیر و شر کا وجود یا ہمارے حالات دینیہ میں ہونی کا ثبوت اس اعتراض سے رد ہوتا ہے یا نہیں اعتراض مذکور کا جواب ثانی دینا یا یہ امراض کر دینا ضرور ہے کہ اگر تقدیر کو ہم اون باتوں کے ساتھ جو ہمارے تجربہ میں یقینی طور سے آتی ہیں منطبق مان لیں تو بھی طبیعت عالم کے موجد اور حاکم مدبر کے وجود کا ثبوت رد نہیں ہوتا ہے جس صورت میں کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام طبیعت عالم اور فاعل انسانی اور ہر شے اور ہر شکل و کیفیت اس کی بالبحر ہے اور کسی اور طرح پر اوسکا ہونا ممکن نہ تھا تو مقام غور ہے کہ اس حیر سے تامل اور اختیار اور ترجیح اور مبادی مخصوصہ کے موافق اور بنظر غایات مخصوصہ کے عمل کرنا متفی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ جمیع باتیں تجزیہ یقینی سے ثابت ہیں جسکے سب مقررین اور جسکا ہر شخص ہر لمحہ درک کر سکتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ موجد اور بنفسہ حیر سے نظام طبیعت عالم اور اشیاء کے موجود ہونے اور اپنی موجودیت پر ثابت رہنے کی علت ہرگز پیدا نہیں ہے بلکہ ضرورت وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جو انکی خلقت اور موجودیت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اشیاء موجودہ کا خلاف ہیئت حاصلہ کے دوسری طرز پر موجود ہونا ممکن نہ تھا۔ یہ قول کہ ہر شے طبیعت عالم کے موافق حیر اہوتی ہے اس سوال کا جواب نہیں ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے بوسیۃ صنعۃ کسی فاعل مدبر کے ہوا یا نہیں بلکہ محض دوسرے سوال کا جواب ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اویں طریقے

اور وضع پر ہوا جسکو ہم جبر کہتے ہیں یا اوس طریقے اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہیں۔
 علاوہ اسکے فرض کیجئے کہ ایک شخص جو تقدیر کا قائل ہے اور ایک جو محسوسات کے
 تجربہ کے موافق عمل کرتا ہے اور آپ کو فاعل ذی اختیار جانتا ہے آپس میں بحث اور
 اپنی اپنی آراء کی تائید کرتے ہوں اور اتفاق سے ایک مکان کا نظیراً ذکر ہو تو
 اس امر پر متفق ہونگے کہ ایک گھسی چار نے بنایا ہے۔ اور اس معاملہ میں مخالفت رائے
 کی بوجہ اوس اختلاف کے جو درمیان ان کے نسبت جبر اور اختیار کے ہے پیدا نہوگی
 بلکہ صرف اس بات میں کہ آیا معمار نے اوس مکان کو بالجبر بنایا ہے یا بالاختیار عرض
 کیجئے کہ بعد ازان نظام طبیعت عالم پر گفتگو کیجاوے اور سرسری طور پر ایک انہی کے
 کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا بالاختیار تینوں کے لیکن اگر یہ الفاظ ان کے باہمی ہیں
 تو جیسا کہ ایک کی مراد بالضرور فاعل ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو اس
 امر کا لامحالہ اقرار کرنا پڑیگا کہ اوسکی مراد فاعل بالجبر سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ
 کیونکہ صورت ذہنیہ فاعل کسی شے کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ فی الواقع ہم حق تعالیٰ کی
 ذات کو واجب الوجود سمجھتے ہیں جسکا ظہور بلا کسی فاعل کے ہوا کیونکہ ہم اپنے نفس
 میں بے انتہائی یعنی بے پایانی اور ابدیت کی صورت ذہنیہ کو جسکا وجود ہم اپنے خیال
 سے بھی دفع نہیں کر سکتے ہیں پاتے ہیں تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ بالضرور اور
 لامحالہ کوئی شے غیر ہمارے خارج میں ہے جو اس صورت ذہنیہ کا مصداق اور اصل
 ہے۔ اور از انجا کہ یہ صورت مثل اور صور کے ذی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا
 یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک اسی ذات ازلی اور غیر متناہی اور غیر محدود کا ہونا لابدی ہے
 جسکے وجود میں ارادت کو دخل نہیں اور اوس سے میرا اور منترہ ہے۔ اور زبان میں

وسعت نہونے کے باعث بیان کا ایک طرز رواج پا گیا ہے کہ جبر حق تعالیٰ کے وجود کی اصل اور علت اور بیان ہے۔ مگر یہ نہیں کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے جبر سے موجود ہے ایسا جبر کہ طبیعت عالم میں ارادت پر مقدم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مراد ہرگز نہ ہوگی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے موجود ہے اور اسکی چند وجوہ ہیں بالخصوص اسوجہ سے کہ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کے افعال ارادیہ سے نظام عالم میں بہت سے تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو مجھ کو اس سے تقریر کر نیکا دعویٰ نہیں ہے *

امور مذکورہ سے اولاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی قائل تقدیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر شے جبر سے ہے تو اس کے کلام سے لامحالہ یہ معنی پیدا ہوتے ہیں کہ ہر شے ایسے فاعل کے وسیلے سے ہے جو بالجبر فعل کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ اس کے کلام سے لامحالہ یہی معنی پیدا ہو سکتے ہیں مگر مجھ کو یقین کامل ہے کہ حتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نہ کرے گا۔ اور ثانیاً یہ کہ جبر جس کے ذریعہ سے ایسے فاعل کا فعل کرنا قیاس کیا گیا ہے تدبیر اور ارادہ کو منتفی نہیں کرتا۔ پس اگر طریقہ تقدیر تسلیم کر لیا جاوے تو اس سے دنیا کی ساخت کا بیان صرف اس قدر حاصل ہوگا جس قدر ایک مکان کی تعمیر کا حاصل ہوتا ہے اور بس۔ دنیا کی ساخت کے لئے جبر کے قیاس پر ایک فاعل بالجبر کے مان لینے کی اوسی قدر ضرورت پڑتی ہے جس قدر اختیار کے قیاس پر ایک فاعل بالاختیار کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ نظام عالم میں ارادت اور علل غائیہ کے اہتمام پائے جاتے ہیں لہذا اس فاعل کا ایک صانع مدبر یا ذمی اختیار ہونا مفت طریقہ جبر کے (در صورت اس کے ممکن تصور کرنے کے) اوسی قدر واقعی ثابت

ہوتا ہے جس قدر موافق طریقہ اختیار کے ثابت ہوتا ہے +

جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کی کہ طبیعت عالم کا ایک موجود مدبر اور دنیا کا ایک حاکم طبعی ہے نفی نہیں کرتا تو وہ سوال جو تشبیہ مذکورہ بالا سے نکلتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اوسکا جواب شافی بھی اوسی سے حاصل ہو گا یہ ہے کہ آیا مسئلہ جبر اس قیاس پر کہ وہ نفس امکان اور دنیا کے نظام اور اوس حکومت طبعی کے جو جہان پر ہے اور جس کا تجربہ ہم کرتے ہیں موافق ہے اس امر کے یقین کی کہ ہم حالت دین میں ہر کل وجوہ معقول کی نفی کرتا ہے یا اوس مسئلہ کی دین سے اور اوس کے نظام اور اوس کے ثبوت سے مطابقت ہو سکتی ہے +

فرض کرو کہ کوئی قائل تقدیر کسی کو ایام طفولیت سے موافق اپنے مہول کے تعلیم دے اور وہ لڑکا اپنی عقل سے یہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجھ کو علاوہ اوس پیش کے کہ چلتا ہوں دوسری روش اختیار کرنا ممکن نہیں لہذا میں نفرین اور آفرین دونوں سے بری ہوں اور نہ جبر کا مستوجب ہوں اور نہ سزا کا فرض کرو کہ اوس نے اس عقیدہ کے موافق نفرین اور آفرین کا ادراک بل سے مٹا دیا اور اس نے اپنے مزاج اور وضع اور رویہ کو اوس کے موافق بنایا اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر متوقع ہوا کہ ارباب فہم اوس کے عقیدہ کے مطابق اوس سے پیش آویں گے جس طرح قائل تقدیر بھی بموجب اپنے عقیدہ کے سمجھتا ہے کہ موجود عالم سے اوس کو کس سلوک کا متوقع ہونا چاہئے اور دوبارہ حالت آئندہ کے اوس سے کیا سلوک ہو گا۔ اس مقام پر مجھے بغیر استفسار کئے رہا نہیں جاتا کہ کیا کوئی شخص جس کو عقل سے کچھ بھی بہرہ ہے کسی لڑکے کو ایسے تازک خیالات پر فکر کرنے دینا اور اوپر عمل کرنے دینا مناسب سمجھیں گے۔

اور وہ شخص جسکو یہ وقوف نہیں کہ ہم سب اس قسم کے نازک خیالات کی نسبت لڑکے
ہیں عقل سے بے نصیب ہے۔ بہر حال لڑکا بلاشبہ نہایت خوش ہوگا کہ اوس نے
خوف اور انفعال کے اور ان تصرفات سے رہائی پائی جنہیں اوس کے ساتھی مقید اور گرفتار
ہیں اور اپنے علم کی فضیلت پر جو بلحاظ اوسکی عمر کے بہت زیادہ ہے از بس تازان
ہوگا۔ مگر جبکہ لڑکے نے اپنی دوران تعلیم میں یہ اصول اس طرح سمجھے اور اوپر عمل
کیا تو خود بینی اور خود پسندی تو ان اصول کا ادنیٰ نتیجہ قبیحہ ہوگا۔ اور دو باتیں بہر حال
لازم آوینگی یا تو یہ کہ اوسکی مزاحمت نہ کیجاوے اور اپنے ہمسایوں کا اور نیز اپنا وبال
جان ہو یہاں تک کہ جان سے ہلاک ہووے یا ہر وقت تنبیہ کیجاوے کہ نفس میں اور
آفرین کے اور اکات طبعیہ کی جنکا جاتا رہنا ہم نے فرض کیا ہے تلافی ہو اور اوس
امر کا خیال جسکو اوسنے اپنے دل سے اٹھادیا ہے اوسکے دل پر عملی طور پر پیش ہو
کہ وہ ایسا لڑکا ہے جو اپنے نیک دید کا ذمہ دار ہے اور سبب از کتاب منہیات
کے سنرایا و یگا پس یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہ اور تادیب جو دوران تعلیم میں
اوسکی لامحالہ کیجاوے اوسے قائل نہ کرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جسمیں اوسکو تلقین کی گئی
باطل نہوتا ہم اوسنے اوس سے نتیجہ ناقص نکالا اور کسی طرح عمل اور زندگانی روزمرہ
میں اوسکا استعمال ہیجا کیا۔ اسی طرح چاہئے کہ وہ تجربے جو قائل تقدیر کو پروردگار
کے اہتمام کے فی الحال حاصل ہوتے ہیں اوسکو از روئے عقل قائل کرین کہ دینی
معاملات میں اس طریقے کا استعمال ہیجا ہے۔ لاکن اگر بفرض محال اوس لڑکے کا
مزاج اوسی عقیدہ پر قائم رہا اوسے اور اوسکی امید اوس سلوک کی نسبت جو دنیا میں
اوس سے کیجاوے اوسی کے مطابق بنی رہے ایسا کہ وہ متوقع ہو کہ کوئی صاحب

عقل اوسکو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے الزام یا سزا نہ لگے کیونکہ اوسکے کرنے میں وہ
مجبور تھا تو ظاہر ہے کہ موافق اس قیاس کے دنیا میں کاروبار شروع کرنے پر مشا
رعت انسانی ایسے شخص کی تحمل نہوگی اور اوس سلوک کے باعث جو اوس سے کیا جاوے گا
وہ جماعت مذکورہ کا تحمل نہوگا اور وہ لامحالہ کسی ایسے فعل کا بہت جلد مرتکب ہوگا
جسکے باعث وہ عدالت علی کے ہاتھ میں گرفتار ہو۔ اور انجام کار اوسکو یقین ہوگا
کہ اوسکے معلم و دشمن نے اوسپر کیسے کیسے احسان کئے ہیں۔ یا فرض کیجئے کہ اس
مسئلہ تقدیر پر کسی اور طرح سے عمل کیا جاوے تو واضح ہوگا کہ اوس طرح کا برتاؤ
عملی بھی مثل صورت مذکور کے خلاف عقل اور باعتبار عمل کے اوسی قدر باطل ٹھہرے گا۔
مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر میں اتنے دنوں زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اپنی حفاظت
کئے اوس زمانہ تک زندہ رہے گا یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر میں اوس وقت سے پیشتر مرنا
ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکو بچا نہیں سکتی لہذا کل فکر و تردد اپنی جان کی حفاظت
کی عبث ہے اور اس مغالطے کا متقدمین نے بھی مثلاً ذکر کیا ہے۔ مگر عکس
اسکے عملاً ہر طرح کے مستبعدات عقلیہ اس قیاس پر تقریر کرنے سے کہ ہم ذی اختیار
ہیں برآمد نہیں ہوتے بلکہ اس قسم کی تقریر روزمرہ کے معاملات و نیویہ کی نسبت
تجربے سے صحیح ٹھہرتی ہے۔ لہذا اگرچہ تسلیم کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جبر و آزادی قیاس
کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہاں تک ہمارا تجربہ کام دیکھتا ہے یعنی ہماری
کل حیات موجودہ کی نسبت وہ بہتر لہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہاں موجودہ کا نظام
اور وہ حالت حسین بہم وقتی پیدا کئے گئے ہیں ایسی ہے کہ گویا ہم بالا اختیار ہیں
اور چونکہ عمل کے کل مدارج اپنے ہر درجے میں یعنی پس و پیش غور و تمقن کا طریقہ کو

رجحان ہوتا رہے گا قرار پانا اور انجام کار اوپر عمل کیا جانا ایسے ہیں کہ گویا ہم
 بالا اختیار ہیں لہذا یہ نتیجہ بصحت نکالا جاسکتا ہے کہ شاید ایسا ہی ہے۔ مگر وہ بات
 جس پر اس جگہ اصرار کیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے کہ آیا ہم
 صاحب اختیار ہیں یا نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ اس جہان کی حکومت طبعیہ موجودہ
 میں ہم سے اس طرح سلوک اور برتاؤ کیا جاتا ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہیں یہ
 مسئلہ جبر کیسا ہی حق کیون نہ تسلیم کیا جاوے تاہم سلسلہ اسباب عالم اور ہمارے
 حالت درحقیقت ایسی ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگی کے معاملات میں اوسکا
 استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور بلحاظ فائدہ عالم
 موجود کے ممکن نہیں کہ ہمکو کسی ہولناک طرز پر گمراہ نہ کرے۔ پس کیونکر آدمی
 اپنے آپ کو اس قدر محفوظ سمجھ سکتے ہیں کہ اوسے مسئلے کا ویسا ہی استعمال
 فائدہ آئندہ کی نسبت بھی جو عام تر اور ہندگ تر ہے کسی طریقہ سے جو
 اسکے متشایہ ہو اور انھیں گمراہ نہ کرے گا۔ کیونکہ دین ایک امر عملی ہے اور تشبیہ
 طبیعت عالم سے ظاہر ہے کہ اگر مسئلہ جبر سچ بھی ہو تو امور علمیہ میں اوسکے
 استعمال کرنے کے واسطے ہم قوی نہیں رکھتے ہیں۔ اور جب کبھی مسائل
 دین میں ہم اوسکا استعمال کرتے ہیں اور اوس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں
 کہ ہم دین کے فرائض سے آزاد ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نتیجے کا کچھ اعتبار
 نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیون نہوتا ہم ایسا خیال کرنے کی
 وجہ معقول باقی رہے گی کہ ہم اپنے آپ کو کسی ایسی طرح دھوکا دیتے
 ہیں جس طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ وہ لانتہائی کے تصور سے

نتائج متناقضہ نکال سکتے ہیں +

ناظرین جو صاحب غور ہیں ملاحظہ فرماویں گے کہ ان جمیع باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی ہے تو جبر کے قیاس پر بھی یہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا امور علمیہ میں استعمال نہیں ہو سکتا ہے یعنی اوکے باب میں وہ بمنزلہ باطل کے ہے اور اس سے عقل پر کوئی حرج نہیں ہوتا ہے مگر صرف اس پر جو عقل کے خلاف ہے کیونکہ بمقابلہ اصول علمیہ کے جو ہماری خلیقت کے موجودہ ہونے کے عمل کرنے کو عطا کئے ہیں عقل پر چلنے کا دعویٰ کرنا اور ایسے معاملات میں جنگی نسبت خود ہماری کوتاہ نظری اور نیز ہمارے تجربے سے ظاہر ہے کہ ہم عقل پر اختیار نہیں کر سکتے (اور معاملہ جبر ضرور اس قبیل سے ہے) عقل کے استعمال کا دعویٰ کرنا خیال باطل اور خود پسندی اور عقلی میں داخل ہے +

میان مسطورہ بالا ہی پر صبر نہیں ہے کیونکہ ہم اپنے نفس میں ارادہ پاتے

۱۔ یاد رکھنا چاہئے کہ جس بات کا ثابت کرنا مقصود ہے وہ یہ نہیں ہے کہ ہم فاعل بالاختیار ہیں بلکہ یہ کہ ہم سے اس طرح ہر سلوک کیا جاتا ہے گو ہم بالاختیار ہوں یا نہ ہوں اور اگرچہ یہ نتیجہ کہ ہم فاعل بالاختیار ہیں تو ہمہ تن عقل کی مد سے ساتھ صحت کے نکلتا ہوتا ہے ہم قابل اعتبار کے نہیں ہے کیونکہ ایسے معاملات میں جو ہماری قوت اور اکیسے باہر ہونے والے ہیں کہ ان کے مقدمات صحیح ہوں تاہم ان سے غلط نتیجہ اخذ کیا جاوے جیسا کہ انتہائی کے تصور سے نتائج متناقضہ نکل سکتے ہیں مثلاً بعض کا قول ہے کہ ایک تصور خاص ہے جس پر لفظ لا انتہائی کا صادق آتا ہے اور برعکس اسکے بعض کا دعویٰ ہے کہ یہ لفظ محض نام ہی نام ہے اور اپنا مصداق نہیں رکھتا۔

۲۔ یعنی امور علمیہ میں جبر کو باطل سمجھنا +

ہیں اور اس بات کا علم رکھتے ہیں کہ ہمارا کوئی خاصہ ہے۔ اگر اس امر کی جوہم میں ہے
تقدیر سے مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کی نسبت بھی تقدیر سے
اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے۔ علاوہ اسکے حکومت طبعیہ اور علل غائیہ کسی خاصہ
اور نیز ارادہ کے وجود پر جو حاکم اور صانع میں دلالت کرتی ہیں یعنی اوس
ارادہ پر دلالت کرتی ہیں جو وہ اون مخلوقات کی نسبت چہرہ حکومت کرتا ہے دیکھتا
ہے۔ پس جبکہ طبیعت عالم کا موجد باوجود جبر کے بایقین کوئی خاصہ رکھتا ہے تو ظاہر
ہے کہ اوسکی رحمت اور صداقت اور عدالت کے خاصہ مخصوصہ سے جو اوسکی ذات میں
پایا جاتا ہے (اور انھیں صفات پر دین کی بنا ہے) جبر کی اسی مطابقت ہو سکتی ہے
جیسے اور کسی خاصہ سے ہو سکتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جبر جیسا آدمیوں کے جسم
اور وفادار اور منصف ہونیکا مانع نہیں ہے ویسا ہی میر حرم اور بیوفا اور نامنصف (یعنی
نامنصف اوس معنی کر کے جسکو ہم نامنصف کہتے ہیں) ہونیکا بھی مانع نہیں ہے۔
کیونکہ یہ واقعی کہا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے قیاس پر سزا سے واجب ہے
جبر کے قیاس پر ظاہر نا واجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اوس فعل کی سزا دینا ہو جس
سے آدمیوں کو چارہ نہ تھا گویا جبر جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی
اوٹھ جاتی ہے تو اوس سے اوسکی سزا کی بے انصافی کیا اوٹھ نہ جائیگی۔ بہر حال اگرچہ
یہ اعتراض بذات خود مفید مدعا نہیں ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لئے نہایت
مفید ہے کہ انصاف اور بے انصافی کے خیالات سو وقت میں بھی جب ہم ان کے مندرجہ تہجے کے
درپے ہیں کیونکہ قائم رہتے ہیں اور کیونکر بے دل پر اوس وقت میں بھی جب ہم ان کی ازالہ
کی فکر میں ہیں خواہی تنخواہی ہو تر ہوتے ہیں کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا میں

[illegible]

نہیں ہے جو اعتراض مذکور کو بادی النظر میں پیش نہ کر سکے +
 اعتراض - اگرچہ بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے
 مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جبر دین کی
 بنا ہے مطابقت ہو سکتی ہے تاہم اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس
 خاصہ کے ہونیکا ثبوت کیا قطع نہیں ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت
 باطل نہیں ہوتا ہے - جواب ہرگز نہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج باعتبار
 کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج نہ ہوں ہمارے مقدر نہیں ہیں
 بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ وہ ہمارے چال و چلن کے نتائج ہیں ہم دیکھتے ہیں
 کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوس قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے
 لڑکوں اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہیں پس محض جبر اختیار کی
 بحث کا چاہا ہے جو کچھ تصفیہ ہو یہ بات تو ہر کو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ
 ایسی ذات جس کو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا تقابل اور نفع و ضرر کا
 تعلق نہیں ہو سکتا اس حکومت اور اختیار کے برتنے میں صداقت اور عدالت
 کے میزان اور قاعدہ طبعی کو بالضرور عمل میں لاتی ہوگی +
 مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں ممکن ہے
 کہ مشکلات سے جواز میں باریک و دقیق خیالات کی طرف پہنچتے ہیں پیچیدہ ہو
 اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر پیدا ہونے لگا ہے لہذا دین کے اوس
 وجہات کا ثبوت خاص پیش کرنا جسکی نسبت بصراحت ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ
 اس مسئلے سے باطل نہیں ہوتے شاید مفید ہو

وہاں جہاں جبر دین کی بنا پر ثابت ہوتا ہے وہاں جبر عام کی بنا پر ثابت ہوتا ہے

اگر حیرت انگیز ممکن سمجھا جاوے اور یہ کہ نظام عالم سے اوہ کی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس ثبوت میں جو طبیعت عالم کے موجودہ تدریج کا عمل غائیہ سے حاصل ہے اس مسئلہ جبر سے خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ وہ جہان پر طریقہ جزا و سزا کے وسیلے سے حکومت کرتا ہے اور نیز یہ کہ اس نے ہمیں نیکی اور بدی میں تمیز کرنیوالی قوت عطا کی ہے جس کے وسیلے سے ہم افعال میں تمیز کر سکتے ہیں اور بعض کو حسن اور واجب الحرجہ سمجھ کر پسند اور بعض کو قبیح اور واجب العقوبہ جان کر ناپسند کرتے ہیں ایک امر واقعی ہے جو حیرت انگیزی اور قیاس سے متعلق نہیں۔ اب قابل غور ہے کہ یہ قوت متمیزہ دراصل ایک مخصوص طرح کے دستور العمل پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس کو حکومت اور ہدایت لازم ہے حکومت باعتبار ایسے معنی کے جس کی نافرمانی بغیر خود ملزم ٹھہرنے کے ہم نہیں کر سکتے ہیں اور اس قوت متمیزہ کی ہدایتوں کا ہمارے واسطے علاوہ دستور العمل بطبع ہونے کے احکام آہی بھی ہوتا جو واجب التعمیل ہیں اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایسی مخلوقات کو کسی قاعدہ یا ہدایت العمل کا علم ہونا جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ وہ اس کے خالق نے اس کے لئے مقرر کیا ہے نہ صرف فرضیت کا بلکہ در صورت تعمیل کے اس کا اور در صورت انحراف کے خطرے کا ادراک فی الفور پیدا کرتا ہے طبیعت عالم کے موجودہ کی ہدایت کو ایسی مخلوقات کے لئے جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ اوہ کی طرف سے ہے ظاہر اس کی طرف سے حکم سمجھنا چاہئے اور جو حکم اس کی طرف سے ہے اس میں در صورت فرمانبرداری کے وعدہ اور در صورت نافرمانی کے وعید بہر حال اشارۃً شامل ہے۔ مگر اس صورت میں واجب الحرجہ یا واجب العقوبہ کا علم یا اور

جو غیر دشر کی تمیز میں داخل ہے اس حکم کو واضح کرتا ہے کہ گویا اس کا اظہار صاف صفا کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ جس صورت میں کہ اس کا طریقہ حکومت اس طرح پر ہے کہ اعمال کی سزا و جزا دی جاوے پس اس کا بعض افعال سے واجب الحجز اور بعض سے واجب العقوبہ ہونیکا اور اک لازمی طور سے متعلق کرنا فی الواقع بمنزلہ اعلان کے ہے کہ کس پر اس کی سزا عائد ہوگی اور کس کو اس کا اجر عطا ہوگا کیونکہ اس نے ہکو یہ تمیز اور ادراک ضرور بطور پیش خبری کے کہ آئندہ کیا ہونیوالا ہے اور انجام کار میں اس دنیا میں کس بات کا متوقع ہونا چاہئے عطا کیا ہوگا۔ پس ایسا خیال کرنے کی نہایت صاف دلیل موجود ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت بنظر حالت مجموعی اس طبیعت کے جو اس سے ہمیں عطا کی ہے موافق پائی جائیگی اور کہ انجام کار اور بروقت ظہور نتائج کے راحت اور رنج و حقیقت اور واقعی علیحدہ علیحدہ نیکی اور بدی کے نتیجے ہونگے اے کہ اس نے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھ اس کے تصورات ہمارے دلوں میں مرتبط کئے ہیں۔ اور اس سے عبادت مبنیہ کا واجبات سے ہونا آسانی برآمد ہو سکتا ہے گو اس پر صرف اس ہی نظر سے لحاظ کیا جاوے کہ وہ ہمارے دلوں میں حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے خیال قائم رکھنے کا اور اس کی فرمانبرداری بجالانے کا وسیلہ ہے حالانکہ یہ اس فرض عظیم پر از بس ناقص طور پر لحاظ کرنا ہے۔

میں اب یہ کہتا ہوں کہ کوئی اعتراض جو میرے برآمد ہو دین کے اس ثبوت اجمالی پر عائد نہیں ہو سکتا یعنی اس مدعا پر جس سے بحث ہے کہ ہم اس طرح کی جیسا بیان ہوا قوت ممیزہ اور تمیز رکھتے ہیں عائد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تو صرف امر واقعی اور تجربے کی بات ہے کہ بنی انسان نے ایسی سرشت پائی ہے۔

اور نہ کوئی اعتراض نتیجے کی نسبت قائم ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ اور سراسر اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ کہ حق تعالیٰ انجام کار راستی ازون کو جزا اور شریوں کو سزا دیگا اسوجہ سے نہیں نکالا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کا جزا اور سزا دینا ہمیں مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فرمایا ہے کہ وہ جزا و سزا دیگا۔ اور یہ اس نے ہم سے اس وعدہ و وعید میں جو فرمان کے تصور سے جیسا ہم کہہ چکے ہیں نکلتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور اعمال کے نتیجے اور واجب العقوبہ ہونیکا ادراک جو اس نے ہمیں عطا کیا ہے اس بات کو زیادہ صراحت بخشتا ہے اور اس دلیل کی جو امر واقعی پر مبنی ہے تائید بلکہ کسی قدر تصدیق بھی دیکر ہو واقعی کے ذریعے سے ہوتی ہے یعنی نیکی اور بدی کے میدان طبعی سے اور نیز اس بات سے کہ حق تعالیٰ اپنی پروردگاری کے سلسلہ طبیعیہ میں افعال قبیحہ کی بنظر اسکے کہ وہ معاشرت انسانی کے لئے مضر ہیں اور نیز افعال کے بنفسہ قبیح ہونے کی نظر سے حقیقتہ سزا دیتا ہے چنانچہ دین کا ثبوت اجمالی اس قیاس باد ہوائی کے موافق بھی جیسر ہم تقریر کر رہے ہیں ایسا قطعی ہے کہ اس کا رد نہیں ہو سکتا۔ اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ امر سطور کے دین فطری کے حق میں ایک شہادت حالات خارجیہ سے حاصل ہوتی ہے جس میں مسئلہ جبر سے اگر وہ صحیح بھی ہو خلل واقع نہیں ہوتا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص بیانات اور دلائل سطور بالا سے یا کسی اور دلیل سے دین کی حقیقت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جس نے جہان کو پیدا کیا ہے جو انسان کا حاکم مہیز خیر و شر اور داور اعظم ہے اور بنظر حیثیت مجموعی ہر شخص سے مطابق اس کے اعمال کے پیش آویگا۔ میں کہتا ہوں کہ فرض کرو

کہ کوئی شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہو لیکن انسان کی زمانہ حال سلف کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص خواہ مخواہ اس امر کی تحقیق کے درپے ہوگا کہ اس مجموعہ مسائل کی نسبت کیا روایت ہے اور کس زمانے میں اور کس طرح شروع میں اوسکا ظہور دنیا میں ہوا اور آیا اوسپر اکثر لوگ جہان کے ایمان لائے تھے یا نہیں۔ اور اگر بروقت تحقیق اوسے یہ دریافت ہو کہ سب سے پہلے کسی خاص شخص نے زمانہ اخیر میں اوسکو نتیجہ عقل تجویز کیا تھا اور پیشتر انسان اوسے مطلقاً ناواقف تھے اس صورت میں اگرچہ اوسکا ثبوت جو عقل سے حاصل ہوا قائم رہیگا تاہم اوسکے انکشاف کے بیان سے اوسکی حقیقت کی کوئی مزید صداقت نہوگی لیکن اگر صورت مذکورہ کے خلاف اوسے ایسے امور دریافت ہو دیں جن سے اوسکے نزدیک اوسکی حقیقت کی کمال تضدیق خواہی مخواہی ہوتی ہو جیسے اولاً یہ کہ کسی یہ عقائد کم یا زیادہ الحاقات اور تبدیلات کے ساتھ ہر زمانے اور ملک میں جسکی نسبت اس معاملے میں ہمیں خبر تحقیقی پہنچی ہے قبول کئے گئے ہیں۔ اور ثانیاً یہ کہ یہ بات ازروئے تواضع کے جہان تک کہ ہم زمانہ گزشتہ کا حال دریافت کر سکتے ہیں یقینی ہے کہ یہ مجموعہ عقائد کہ ایک خدا ہے جو اس جہان کا خالق اور حاکم مہیر خیر و شر ہے اور یہ کہ انسان حالت دینیہ میں ہیں زمانہ ابتدائی میں قبول کیا گیا تھا۔ اور ثالثاً یہ کہ جیسا تواریخ میں اس بات کا گناہ اور اشارہ تک نہیں ہے کہ یہ عقائد اول عقل سے حاصل ہوئے ویسا ہی تواریخ یا روایت قدیمہ کی شہادت سے ظاہر ہے کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا تو یہ باتیں لامحالہ نہایت معتبر و صحیح سمجھی جائیں گی پہلی بات یعنی اتفاق عام سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عقائد انسان کی عقل عام کے

مطابق ہیں۔ دوسری بات یعنی یہ کہ جہان کے زمانہ ابتدائی میں لوگ دین کے معتقد تھے اور بالخصوص یہ کہ معلوم نہیں ہوتا کہ اوسین دہم یا بطلان کی باتیں شامل تھیں لامحالہ اسکی حقیقت کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ کیونکہ امر مذکور ان دونوں میں سے ایک بات کا ثبوت ہے یا تو دین اس دنیا میں الہام کے ذریعہ سے آیا و یا طبعی اور عیان ہے اور دل کو اپنے یقین پر مجبور کرتا ہے پہلی بات پر عالموں کا اتفاق ہے۔ اور جو شخص غور کرے گا کہ طبائع ناشائستہ اور ناسریت یافتہ فکر اور غور کرنے کے کس قدر ناقابل ہیں وہ شاید صرف اسی وجہ سے اس رسالے کو حق سمجھنے پر اذیسائل ہوگا۔ اور چونکہ اس رسالے کے حصہ دوم میں واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کی شروع میں الہام الہی کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہیں ہے جیسا کہ تنزیل بعد کی نسبت سمجھا گیا ہے پس میرے خیال میں ایسا آتا ہے کہ مشکک ابتدا کی تنزیل کے دعاوی کی نسبت کوئی ایسا بیان جو خود اسکو اس بیان کی نسبت کہ کوئی تنزیل اصلی تھی جس سے دے منقول ہیں غالب تر معلوم ہوتا ہو پیش نہیں کر سکتا ہے۔ اور تیسری بات کو جسکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ کے قدیم شہادت یتیمہ موجود ہے کہ مسائل دینیہ انسان کو الہام کے وسیلے سے سکھائے گئے تھے انکے اس طرح پر سکھلائے جانیکا کسی قدر ثبوت واقعی تسلیم کرنا چاہئے۔ کسی واقعہ کی نسبت جسکے خلاف کوئی ظن نہ ہو نہایت قدیم روایت بطور ثبوت مضاعف کے کیوں نہ قبول کیجاوے۔ اور اس ثبوت کا بیان اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے کہ کسی کتاب کی سند پر جمین دین مندرج سمجھا جاتا ہے لحاظ کیا جاوے۔ اور نیز قبل اس لحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل خالص یا افسانہ آمیز

ہم تک دست بدست پہنچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اس بات کے واضح کرنے میں کہ اس جہان میں دین الہام کے وسیلے سے آیا گو نہ وقعت رکھتا ہے پس دین کی ابتدا کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور مسئلہ جبر سے اوسمیں کوئی خلل عائد نہیں ہوتا اور دین فطری کی بھی شہادت جو حالات خارجیہ سے حاصل ہوئی ہرگز ضعیف نہیں ہے مگر باوجود سب دلائل کے جو نیکی اور دین کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں اور جو محض اجمالی ہیں بخوبی غور کرنا اور یاد رکھنا چاہیے کہ جیسے عقل نظری میں بے توجہی اور تعصب اور مغالطے کا امکان ہے ویسے ہی ہماری عقل عملی میں بھی نقص اور رداوت کا آجانا اور اسکی ہدایتوں پر بنظر انصاف التفات نہونا ممکن ہے فی الواقع امر مذکور سے ہمارے قواسے نظریہ و عملیہ کے وجود کی اصلیت کے خلاف ہرگز کچھ ثابت نہیں ہوتا ہے یعنی اس بات کے خلاف کہ طبیعت عالم نے اون سے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ ہمواشیا کے علم سے ماہر کریں اور میں بتا دین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہئے اور اپنے رویہ کے باعث کس بات کا ہمو متوقع ہونا چاہئے۔ تاہم تعصب اور رداوت کے معرض خطر میں ہمارا اسقدر ہونا کہ جسقدر ہم ہیں ہمارے واسطے ایک نہایت سنجیدہ نصیحت ہے کہ اوس امر کی نسبت یعنی نیکی اور دین کی نسبت مستقل طور سے اسے قائم کرتے ہیں جو ایک امر اہم ہے ہوشیار رہیں اور بالخصوص رسم اور رواج اور خفیہ معاملوں میں پاس عزت کو یا بافضل کی آسائش کے خیالات اور فائدے اور انسان کے آرام ہی کو دستور العمل اخلاقی نہ سمجھ لیں۔

بیان مذکورہ بالا پر جو بذاتہ دین اور اسکی تواریح سے حاصل ہوتا ہے اگر

بحیثیت مجموعی نظر کیجاوے تو اوس سے دین کا ایسا ایک ثبوت عملی حاصل ہوتا ہے جو باطل نہیں ہو سکتا اور اگر اس معاملہ کی عظمت نامتناہی پر لحاظ کیا جاوے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ ایسا ثبوت عقلاً اون آدمیوں کے افعال پر جو فکر اور تامل سے عمل کرتے ہیں مؤثر ہونے کے واسطے کافی متصور ہوگا بشرطیکہ تسلیم کیا جاوے کہ کوئی ثبوت اوس کے برخلاف نہیں ہے۔ اعتراض لیکن شاید کوئی کہے کہ بہترے ظنون غالبہ میں جو درحقیقت باطل نہیں ہو سکتے یعنی ثابت نہیں ہو سکتا کہ وہ ظنون غالبہ نہیں ہیں اور تاہم ممکن ہے کہ اونکے مقابلہ میں غالب تر ظنون ہوں جنکا ثبوت زیادہ قطعی ہو اور کسی مسئلے کے دلائل مخصوصہ کی نسبت اعتراض کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ بدون اسکے کہ ان دلائل پر کسی طرح لحاظ کیا جاوے خود مسئلہ ہی صاف صاف

۱۔ بیوم کا مذہب ہے کہ انسان دراصل مجبور ہے اور اوسکے کل افعال کسی مقررہ قاعدہ کے موافق معین ہیں لیکن یہ بات اوس سے پوشیدہ ہے اور وہ اس یقین پر عمل کرتا ہے کہ وہ مختار ہے۔ پس محنت ہونے کا قیاس کو انسان کو تجربہ کے موافق معلوم ہوتا ہو دراصل باطل ہے اور چونکہ مسئلہ جبر صحیح ہے لہذا ممکن نہیں کہ موجود عالم ہمارے ساتھ اس طرح درحقیقت پیش آتا ہو کہ ہم مختار ہیں جبکہ واقعی ہم مجبور ہیں اور ہمارا آپ کو مختار خیال کرنا یا یہ سمجھنا کہ خالق ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتا ہے محض مغالطہ ہے۔ معترض جبر کے قیاس پر اپنے اعتراض کی بنا اس قضیہ پر کرتا ہے (۱) فاعل بالجبر کو خدا سزا نہیں دیگا (۲) ہم فاعل بالجبر ہیں (۳) لہذا خدا ہکو سزا نہیں دیگا۔ اس تقریر کے جواب میں معتقد دین جبر ہی کے قیاس پر کہتا ہے کہ گودلیل مذکور صحیح ہو لیکن تجربہ کے خلاف ہے کیونکہ ہمارے ساتھ اس طرح سلوک کیا جاتا ہے کہ گویا ہم مختار ہیں۔ پس اس صورت میں یا تو مسئلہ جبر باطل ہے ورنہ فاعل بالجبر کے سزا دیئے جانے کی نسبت مغالطہ ہے۔ یعنی اگر ہم مختار ہیں تو قضیہ مذکورہ بالا کا صغریٰ غلط ہے اور اگر مجبور ہیں تو کبریٰ۔ کیونکہ ہم واقعی جزا و سزا پاتے ہیں +

باطل ثابت ہو سکتا ہے۔ قابل غور ہے کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے حکومت کرنا اور
 بالخصوص اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبۃ ہونے کے اعتبار سے جزا و سزا
 دینا خواہ مخواہ مقتضی اس تصور کا ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں اور فاعل بالاجبر نہیں اور
 یہ بات قابل اعتبار کے نہیں ہے کہ طبیعت عالم کا موجود کسی قیاس کے موافق ہو
 وہ باطل جانتا ہو ہمارے اوپر اس طرح سے سلطنت کرے کہ گویا وہ حق ہے لہذا
 یہ خیال کرنا کہ عقوبتی جزا ہمارے افعال کی جزا یا سزا ہو گیا اور بالخصوص کہ وہ اعمال کے
 واجب الجزا اور واجب العقوبۃ ہونے کے خیال سے ایسا کر گیا غیر معقول معلوم ہوتا ہے
 جواب اب اس مقام پر امتصافیہ طلب نے مدار پایا۔ اور ان جمیع باتوں کا جواب شافی
 یہ ہے جس سے گزیر نہ ممکن نہیں کہ سراسر سلسلہ نظام عالم اور پروردگار کے سلوک عام
 سے لاکلام ثابت ہے کہ اس تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ مغالطہ کہیں کیوں نہ واقع ہو
 اور مسئلہ اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ کہاں واقع ہے یعنی اپنے تین
 فاعل بالاجبر سمجھنے میں جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذی اختیار ہیں۔ مگر جبر کے قیاس پر
 مغالطہ اس بات کے مان لینے میں ہے کہ فاعل بالاجبر کا جزا یا سزا دیا جاتا قابل
 اعتبار نہیں ہے۔ لیکن نتیجہ اخیرہ کسی نہ کسی وجہ سے بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ
 حق تعالیٰ موافق سلسلہ طبیعیہ کے حیوانات غیر ناطق پر بھی بطریق جزا و سزا کے تعمی
 حکومت کرتا ہے۔ اور انسان اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے ہیں اور افعال کی
 جو انسان کی حالت معاشرت کے لئے مضر ہیں مضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی
 ہے اور نفس افعال قبیحہ کی اونکے قبیح ہونے کی وجہ سے پروردگار کے اوس
 سلوک کے موافق جو فی الحال رائج ہے ایک دوسرے کے ذریعہ سے بالطبع

سزا دیجاتی ہے۔ حتیٰ کہ احسانندی کی کیفیت اور قوت غضبیہ کو اور جزاؤں اور سزاؤں کو جزاؤں سے نکلتی ہیں عموماً طبعی یعنی طبیعت موجد عالم کی طرف سے سمجھنا چاہیے اور چونکہ یہ جزائیں اور سزائیں افعال سے بنظر خوش نیتی اور واجب الہیہ ہونیکے اور بد نیتی اور واجب العقوبہ ہونے کے بالطبع متعلق ہیں پس میں کہتا ہوں کہ یہ طبعی جزائیں اور سزائیں نتیجہ مسطورہ بالا کے اسی قدر منافی ہیں اور اوسکا بطلان عیان کرتی ہیں جسقدر نفس افعال واجب الہیہ اور واجب العقوبہ کے خلاف سے ایک صحیح تر اور کامل جزا و سزا دیا جاتا اوس نتیجہ کے منافی ہے اور اوسکا بطلان ظاہر کرتا ہے۔ پس اگر فاعل بالجبر کا اس طرح جزا و سزا دیا جانا قابل اعتبار نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل بالجبر نہیں بلکہ بالاختیار ہیں کیونکہ نفس الامر میں دے اس طرح سے جزا و سزا دیئے جاتے ہیں۔ لیکن اگر عکس اسکے اس بات پر اصرار کیا جاوے (اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہیں) کہ آدمی فاعل بالجبر ہیں تو اس صورت میں فاعل بالجبر کے اس طرح جزا و سزا دیئے جانے کے قیاس میں بھی کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرح سلوک کیا جاتا ہے *

پس گل تقریر سے یہ بات ضرور نکلے گی کہ اگر جبر ممکن تصور کیا جاوے اور یہ امر کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ موجد طبیعت عالم انجام کار حالت مجموعی کی نظر سے اپنی سلطنت ابدیہ میں اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح اور انکی نیک یا بد روش کے موافق سکھی اور دکھی کرے گا اور نہ اوسکے اس طرح سکھانے اور دکھانے کا ثبوت باطل ہوتا ہے

اور مطابق عنوان باب ہذا کے اس نتیجے کا بیان اس طرح ہو سکتا ہے کہ تشبیہ
طبیعت عالم سے ثابت ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے
بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دین فطری کا ثبوت باطل نہیں ہوتا تو ظاہراً اس
سے دین منزل کے ثبوت میں بھی خلل واقع نہیں ہوتا ہے +

ان باتوں سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اس دعویٰ اجمالی کو کہ مسئلہ
جبر دراصل کل دین کا قاطع ہے باعتبار کس معنی کے سمجھنا چاہئے۔ اولاً باعتبار
عمل کے کہ بموجب اس تصور کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہیں اور بدی میں دیری
کرتے ہیں اور آدمیوں کے آگے آپ کو دین پر اتقات نکرانے کی نسبت معذور
ٹھہراتے ہیں۔ اور ثانیاً باعتبار معنی حقیقی کے کہ یہ تصور کل نظام عالم کے اولوں
معاملات کے جنکا ہم خود ہر وقت اپنی ذات میں تجربہ کرتے ہیں مناقض ہے اور
بنا بر آں جمیع معاملات کو توہ بالا کرتا ہے۔ لیکن اس دعویٰ کو اس طرح ہرگز سمجھنا
نہیں چاہئے کہ در صورت نظام عالم اور ہمارے تجربے سے مطابق ہو سکنے
کے جبر کی دین سے مطابقت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس قیاس پر تو اسکی
مطابقت یقینی ہے +



باب ہفتم

حق تعالیٰ کی حکومت کے بنائین باین نظر کہ وہ ایک نظم نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا

اگرچہ یہ بات لامحالہ مسلم ہے کہ تشبیہ عالم سے دین کی تعلیم اجمالی کا اور چند مخصوص باتوں کا جو دین میں داخل ہیں نہ نظر امور واقعہ ہونے کے از بس قابل اعتبار ہونا پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جبر کے کسی قیاس سے باطل نہیں ہوتا تاہم ممکن ہے کہ حکومت الہیہ کی حکمت اور عدالت اور خوبی کی نسبت جو دین کے خیال سے مستبط ہوتی ہے اور نسبت اس طریقے کے جس کے مطابق اس حکومت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جاوے جس کا جواب شافی تشبیہ سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اس کی عمرگی یا اس کا باہکت ہونا کسی قدر بھی ثابت نہیں ہوتا اور تشبیہ سوائے اس بات کے واضح کر دینے کے کہ فلاں معاملات صرف امور واقعہ ہونے کی نظر سے محقق یا قابل اعتبار ہیں کچھ زیادہ نہیں کر سکتی مگر تاہم اگر نظام عالم کے خیر و شر کے امتیاز پر مبنی ہونے اور حکومت متمیزہ کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہ عالم اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اس کو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ یہ حکومت ضرور ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین حکومت ہوگی جو عدالت گستری اور نیکی کے افعال منفردہ اور غیر مرتبطہ سے مغایر ہے اور نیز اس امر پر کہ وہ حکومت بالضرور ایسا نظام ہوگی جو اس قدر کم سمجھ میں آتا ہے اور نسبت معاملات دیگر

کے اس طرح کا ہے کہ اس سے جمیع اعتراضات کا جو اسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں بطریق اجمال ایک جواب صاف حاصل ہوتا ہے، تو اس صورت میں تشبیہ بنظر بعید اوں اعتراضات کے ابطال کے لئے جواب پر اشارہ کرنے اور نیز اس جواب کے قابل اعتبار ثابت کرنے میں از بس مفید ہے۔

پوشیدہ نرسبے کہ وقت تحقیق کے یہی بات ظہور میں آویگی کیونکہ اولاً اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر حکومت ممیزہ یعنی ایسی حکومت کیل بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اسکی حکومت طبیعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی اور اسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اسکی حکومت ممیزہ ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اوں جمیع اعتراضات کا جو اس حکومت کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب مجمل حاصل ہوتا ہے۔ اور ثانیاً چند خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ کے نظام میں داخل ہیں خوب غور کرنے سے اور ازراہ تشبیہ اوسی قسم کی باتیں اسکی حکومت ممیزہ کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ ترواضح ہو جائیگا کہ دسے اعتراضات کیست کم وقعت ہیں۔

(۱) اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر ایک حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اسکی حکومت طبیعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اسکی حکومت ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اوں جمیع اعتراضات کا جو اسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب اجمالی حاصل ہوتا ہے۔

یہ بات ظاہر ہے اور تشبیہ سے نہایت قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونے کی صورت میں ضرور ہے کہ وہ ایک نظام ہو کیونکہ جہاں اور اس کی کل حکومت طبعیہ ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین ہے جس کے اجزاء بعینہ مثل کسی کل کے پرزوں یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے جدا جدا آپس میں اور کل سے ربط رکھتے ہیں۔ اس جہاں طبعی کے نظام عظیم میں ہر نوع کے افراد طرح طرح کے تعلقات مخصوصہ اپنی نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہیں۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ کل انواع بھی اس دنیا میں انواع دیگر سے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کس قدر زیادہ اور وسیع ہوں۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبعیہ جس سے ہم واقف ہیں ایسا منفرد اور بے تعلق نہیں ہے کہ چند افعال اور واقعات دیگر سے نسبت نہ رکھتا ہو پس ممکن ہے کہ ہر ایک انہیں سے جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبعی نہ رکھتا ہو تاہم شاید کوئی اسی قسم کا تعلق بعید رکھتا ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو۔ یہ تو یہ ہے کہ ہم کو اس امر میں کہ آیا کل عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپس میں تعلق رکھتے ہیں یا نہیں قیاس کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتائج آئندہ کو پیدا ہوتے ہیں جن سے ہم واقف نہیں پس جہاں تک کہ ممکن ہے اگر کسی کی ان واقعات میں سے اس کے متعلقات تک سرِ غرسانی کیجاوے تو معلوم ہو گا کہ اگر وہ واقعہ عالم میں کسی شے دیگر سے جس سے ہم ناواقف ہیں یعنی کسی شے سے جو تعلق زمانہ ماضی و حال ہے

علاقہ نہ کرتا ہوتا تو اس واقعہ کا مطلقاً فہم نہ ہوتا۔ اور نہ ہم کسی شے کے کل اسباب اور غایات اور ضروری تعلقات کا پورا پورا بیان کر سکتے ہیں یعنی اور تعلقات کا جنکے بغیر اس کا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب و غریب ارتباط اور ان فیما بین کی مناسبتوں اور تعلقات کے ذریعے سے ہر شے جو ہم سلسلہ اسباب عالم میں مشاہدہ کرتے ہیں درحقیقت ظہور میں آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھتے ہیں آتا ہے کہ اون اشیا کا وجود جو ظاہر میں ازلیس ناچیز معلوم ہوتی ہیں دوسری اشیا کے لئے جو نہایت ضروری ہیں لازمی ہے پس کوئی شے کیون نہ ممکن ہے کہ اس کا وجود کسی دوسری شے کے واسطے ضروری ہو۔ جبکہ عالم طبعی اور اس کی حکومت طبعیہ ایک ایسا نظام ہے جو فہم میں نہیں آتا اور ایسا فہم سے باہر ہے کہ جو شخص اس کے فہم سے باہر ہو گیا وقوف نہیں رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے تو یہ امر اس بات پر اشارہ کرتا ہے اور اس کا قابل اعتبار ہونا بقوت تمام ثابت کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ عالم معنوی اور اس کی حکومت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت اس جہان کا نظام طبعی اور معنوی اور اس کا نظم و نسق آپس میں ایسے مرتبط ہیں کہ کل ملکہ ایک نظام متحد ہے اور یہ امر ازلیس قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ نظام طبعی اسی لئے بنایا گیا اور صرف بہ تبعیت نظام معنوی جاری ہے جیسا عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام کہہ واسطے نفوس ناطقہ کے پیدا کئے گئے ہیں۔ مگر جس بات سے یہاں غرض ہے وہ یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام عالم طبعی کس قدر عالم معنوی کے تحت ہے صرف اس بات کے قرین یقین ہونے پر محاذ کیا جاوے کہ یہ دونوں آپس میں مشابہ اور متساوی ہیں اور اسی وجہ سے عدالت اور رحمت الہی کے ہر فعل کی

نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے کہ علاوہ اس شے کے جسکی نسبت وہ عمل میں آیا ہے
 اوس فعل کی نظر نسبت آگے پڑتی ہو یعنی ممکن ہے کہ وہ فعل حق تعالیٰ کے نظام
 معنوی کے اجزائے دیگر سے اور ایک عام نظام معنوی سے علاقہ رکھتا ہو اور
 ہر کیفیت اس نظام معنویہ کی پیشتر سے اوسکی ہیئت مجموعی کے لحاظ سے ترتیب
 دی گئی ہو مثلاً امتداد زمانہ معین اور مدارج اور طریقہ جنہیں نیکی کو حالت تربیت اور
 جنگ میں رہنا ہے اور جنہیں بدی کی ترقی جائز رکھی گئی ہے۔ عدالت کے عمل
 میں آنے کے اوقات معہودہ۔ آوسکے وسائل مقررہ۔ جزاؤں اور سزاؤں کے
 اقسام اور اونکی تقسیم کے طریقے۔ عدالت اور رحمت الہی کے جمیع نظائر خصوصاً
 اونکی ہر کیفیت ممکن ہے کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک نظام
 کلی بنے جو اپنے جمیع اجزاء میں تعلق اور ارتباط رکھتا ہو یعنی ایک ایسا نظام یا ایجنس
 جو درحقیقت مثل عالم طبیعی کے متحد اور اوسکے ہم قسم ہو۔ اور اس قیاس پر یہ بات
 بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ زندگی موجودہ میں اوسکے اجزائے قبیلہ ہر ایک
 نظر میں آتے ہیں ہم اس نظام کے سمجھنے کی لیاقت نہیں رکھتے ہیں لہذا ارباب فہم
 ان حصوں میں سے کسی کی نسبت اعتراضات پر مہر نہ لگے *

ہماری اس ناواقفیت کا اور اس نتیجے کا جو بیان اوس سے نکالا
 گیا ہے اور موقعوں پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے مگر لوگ جب دین کے خلاف تقریر
 کرتے ہیں تو اگرچہ اوس بات سے انکار تو نہیں کرتے تاہم اوسکو عموماً فراموش
 کرتے ہیں اور نہایت معقول پسند آدمیوں کو بھی انسان کی ناواقفیت عظیم کا ہمیشہ
 پیش نظر رکھنا اور اوسکی رعایت جیسی چاہئے مرعی رکھنی مفید آسان ہو پس ان

۲
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

وجوہات کی نظر سے کچھ زیادہ بیان کرنا تاکہ اور صاف صاف واضح ہو جاوے کہ ہماری ناواقفیت اور اعتراضات کا جو نظام ربانی کی نسبت کئے جاتے ہیں کیسا مناسب جواب ہے برفائدہ نہوگا۔ فرض کر دو کہ کوئی شخص دلیرانہ ہونے کے کہ جن باتوں کی شکایت کی جاتی ہے یعنی بدی کی ابتدا اور اس کا جاری رہنا وہ بار بار کی ایسی مداخلت کے وسیلے سے روکی جاسکتی تھیں جو یا احتیاط اور مناسب وقت و موقع ہوا اور جو اون سب مضمرات کو جو اس مداخلت کی وجہ سے پیدا ہونے یا زور رکھنے اور اگر یہ امر ناممکن ہو تو حکومت کا کسی قاعدہ پر مبنی ہونا ہی بذات نفوس ہے کیونکہ بغیر کسی قاعدہ یا نظام یا آئین کے عدالت گسٹری اور نیکی کے افعال جاریہ منفردہ اور غیر مرتبط سے زیادہ خوبی پیدا ہو سکتی تھی اس لئے کہ اون سے کوئی بیضا بطلی برآمد نہوتی۔ اور یقین ہے کہ اس سے بڑھ کر اعتراضات بھی نہ کئے جاویں گے۔ تاہم جواب عیان ہے کہ اگر یہ دعاوی حق ہوں تو بھی جو کچھ حکومت الہیہ کے نظام کی ناواقفیت کے باب میں مسطور ہوا اور وہ نتیجہ جو اس سے نکالا گیا بہر حال بہت کچھ قائم رہتا ہے اور اس امر کے لئے کافی ہے کہ دین کے اون جمیع اعتراضات کو دفع کرے جو حالت موجودہ کی ابتری سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور باوجود حق ہونے ان دعاوی کے ممکن ہے کہ حکومت جہان کی عادلانہ اور اچھی ہو کیونکہ اون دعاوی سے زیادہ سے زیادہ صرف اس قدر نکلتا ہے کہ اس سے بہتر ہونا ممکن تھا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی محض اختراعی ہیں کیونکہ کوئی شخص ممکنات سے اس قدر واقفیت نہیں رکھتا ہے کہ اون کی نسبت اون سے ادنیٰ مرتبے کا بھی ثبوت پیش کر سکے۔ کیونکہ دعویٰ مذکور کیسا ہی ممکن

کیونکہ معلوم ہوتا ہوتا ہم اُن چیزوں میں جو ہماری عقل کی رسائی سے نزدیک ترین بہت سے نظائر قیاسات کے پیش کئے جاسکتے ہیں جو مطلقاً غیر ممکن ہیں اور جن سے نقائص صریحہ پیدا ہوتے ہیں لیکن شخص اذکا فیض ہونا ہرگز دریافت نہیں کر سکتا ہے اور نہ شاید کسی کو بادی النظر میں اس بات کا شبہ ہو سکتا ہے۔ اِن باتوں سے باسانی صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت کیونکہ اُن جمیع اعتراضات کا جو پروردگار کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں نہ صرف جواب معمولی بلکہ واقعی ایک جواب شافی ہے اور اگر کوئی شخص کسی مفرد فعل ربانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہ ہو بعد فکر و تامل کے یہ اعتراض کرے کہ اوس میں عدل کی بے اتفاقی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے تو افعال ربانی کے اور حصوں سے ہماری ناواقفیت یا ایسے اشیاء کے ممکنات سے ہونے کی ناواقفیت جو اوس معاملہ سے جس پر وہ فکر کر رہا ہے متعلق نہیں ہیں اوس اعتراض کا جواب ہرگز نہ ہوگی۔ مگر جبکہ ہم اُن حصوں کے جن پر اعتراض کیا گیا ہے اور حصوں سے جن سے ہم واقف نہیں متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر نہیں جانتے ہیں اور جبکہ ہم نہیں جانتے کہ کونسی بات معاملہ ہذا میں اوسکی حقیقت کے لحاظ سے ممکنات سے ہے تو اس صورت میں ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی تعلق یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہیں وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب اور محسن ہو جاوے بلکہ یہاں تک محسن ہو جاوے کہ جہاں تک ایسا ہونا ممکن ہے ۔

(۴) بعض خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ میں داخل

[illegible]

میں زیادہ غور کرنے سے اور ویسی ہی باتیں او کی حکومت میزہ میں تشبیہاً فرض
 کرنے سے اور بھی واضح ہو گا کہ اعتراضات مستورہ کیت کم وقت میں *
 اولاً جیسا عالم طبیعی کے نظام میں کوئی مقاصد بغیر وسائل کے
 حاصل ہوتے معلوم نہیں ہوتے ویسا ہی ہم دیکھتے ہیں کہ نہایت ناپسندیدہ وسیلے
 اکثر اوقات ایسے مقاصد کے بر لانے میں مدد کرتے ہیں جو اس قدر پسندیدہ ہیں کہ
 اون وسیلوں کی ناپسندیدگی نہایت کم ہو جاتی ہے۔ اور جن صورتوں میں ایسے
 اسباب ایسے مقاصد کے حصول کے مدد ہوتے ہیں تو اون کا اس طرح مدد و معاون
 ہونا ہکو عقل سے نہیں بلکہ تجربے سے واضح ہوتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی دریافت
 ہوتا ہے کہ بعض مقاصد کے بر لانے کے لئے بہت سے ایسے وسیلے مدد اور ضروری
 ہوتے ہیں جن کی نسبت قبل تجربے کے گمان ہو سکتا تھا کہ میلان برعکس رکھتے ہوئے
 اب اون بیانات سے جو اس عالم کے نظام طبیعی کے بارہ میں کئے گئے ہیں (اور
 عالم معنوی کو عالم طبیعی کے مشابہ قیاس کیا ہے) ایک اعتبار غالب پیدا ہوا ہے
 کہ ہماری تکلیف کو ایک دوسرے کے اختیار میں (جس قدر کہ ہے) رکھنے سے اور
 آدمیوں کو (جس قدر کہ ہیں) بدی کے ارتکاب کے قابل کرنے سے اور عموماً خود
 اون امور سے جو پروردگار کے نظام معنوی کے خلاف پیش کئے جاتے ہیں شاید
 نظر ہیئت مجموعی غلطی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اون سے زیادہ تر خوشی پیدا
 ہوتی ہو یعنی وہے چیزیں جن پر اعتراض کیا گیا ہے شاید کہ وسائل ہوں جن سے
 انجام کار زیادہ تر خوش بنتی پیدا ہو اور انھیں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا
 یہ اعتراض کرنا کہ ہم نہیں دیکھتے ہیں (اگر ہمارا یہ کہنا صحیح بھی ہو) کہ وہ وسیلے اس

طرح کا میل رکھتے ہیں یا کہ ہکواون میں اس کے برعکس میل معلوم ہوتا ہے اور مذکور کے خلاف کوئی ظن پیدا نہ کر گیا پس وہ باتیں جنگو ہم بیضا بطگیان کہتے ہیں ممکن ہے کہ ہرگز بیضا بطگیان نہوں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ نتائج دشمنانہ اور حسنہ کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسیلے ہوں۔ اور جیسا کہ مذکور ہوا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شاید وہ نتائج دشمنانہ اور حسنہ صرف انھیں وسیلون کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں *

بیانات مسطورہ بالا کے بعد تاکہ ایسا نہ ہو کہ انہیں سے کسی سے ایک خلاف عقل اور زبوں نتیجہ نکالا جائے یہ اور کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری طبیعت کی خلقت جسکے باعث ہم بدی اور تکلیف کی قابلیت رکھتے ہیں جہان کی تکمیل اور اسکی خوشحالی کی ممد و معاون ہو اور واقعی ایسا ہے اور اگرچہ ہمیں کا واقعی جاری رہنے دینا جہان کے لئے مفید ہو (یعنی شریر آدمی کا نہ از خود شتر است باز رہنا بلکہ اس کے شر کا جبر رکھنا یا نسبت نہ روکے جانے کے زیادہ تر مضرت رسان ہوتا ہو) تاہم جہان کے لئے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی واقع ہی میں نہ آئی ہوتی اگرچہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال میں آتی ہے کہ ممکن ہے کہ بدی کا ارتکاب خود دنیا کے لئے مفید ہو تاہم آدمیوں کا اوس سے باز رہنا بدرجہ اولیٰ مفید ہوتا۔ کیونکہ اسی صورت سے عالم طبیعی کے مستحسن اور دشمنانہ نظام میں بعض امراض ہیں جو اپنا علاج اپنے ساتھ لاتے ہیں یعنی بیماریاں بذات خود علاج ہیں مثلاً اگر نفرس یا بخار کا باعث نہوتا تو بہتیرے آدمی مر گئے ہوتے تاہم ایسا دعویٰ کرنا کہ حلال نسبت تندرستی کے بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے دیوانگی میں

۲
حالت میں کہ اگرچہ
بیضا بطگیان
کے نتائج
دشمنانہ اور
حسنہ کے
ذریعہ سے
حاصل ہو سکتے ہیں

۲
 جیسا کہ مذکور ہے
 اختیار کیا ہے
 تاکہ کسی چیز پر
 نہ

داخل کیا جائیگا حالانکہ بعضوں نے عالم مضمون کی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے +
 لاکن ثانیاً جہان کی حکومت طبیعیہ قواعد کلیہ کے وسیلے سے عمل میں
 آتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اسکے لئے وجوہات نیک اور دانشمندانہ ہوں اور اسے
 نیک اور دانشمندانہ ہوں کہ اون سے بہتر ہونا ممکن نہواور کوئی وجہ جو اس امر
 کے منافی ہو پائی نہیں جاتی ہے۔ اور ایسے وجوہات کا ہونا طبیعت عالم کی
 تشبیہ سے اور ہمارے اس تجربے سے خیال میں آتا ہے کہ نتائج حسنہ بلکہ جمیع
 خدیان جن سے ہم حفاظ اٹھاتے ہیں اون قواعد کے جنہر انتظام جہان کا موقوف
 ہے کلیہ ہونے کی وجہ سے ہم کو حاصل ہو میں اور ہوتی ہیں۔ کیونکہ ایسے حظوظ
 بہت کم ہیں جنکو ہم نے کسی نہ کسی طرح پر ایسے عمل کرنے سے جسکی نسبت ہم شتر
 سے جانتے تھے کہ اونکو غالباً پیدا کر لیا خود حاصل نہ کیا ہواور یہ پیش بینی ہرگز
 نموتی اگر انتظام جہان کا موافق قواعد کلیہ کے جاری نہوتا۔ اور اگرچہ ممکن ہے
 کہ انجام کار دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی انھیں قواعد کلیہ کے وسیلے سے
 پیش بندی کی گئی ہو (اور ہم کو کوئی وجہ اس امر کے منافی معلوم نہیں ہوتی ہے)
 تاہم کل بیضا بطلیون کا روکنا یا بروقت پیدا ہونے کے عمدہ اور قواعد کلیہ دانشمندانہ
 کے وسیلے سے اونکا تذکر کرنا شاید حقیقت اشیا کے لحاظ سے محال ہو جس طرح
 ہم دیکھتے ہیں کہ انتظام ملکی میں ایسا کرنا بالکل محال ہے۔ مگر ہم اس بات کے
 خیال کرتے پرستند ہیں کہ باوجود نظام عالم کے اسی طرح قائم رہنے کے اور دوسرے
 معاملات میں کل باتوں کا سلسلہ بدستور جاری رہنے کے بیضا بطلیون کے
 روکنے کے لئے مداخلات کا ہونا ممکن ہو اگرچہ موافق کسی قواعد کلیہ کے اونکا

روکا جانا یا تدارک کیا جانا نہ ہو سکتا ہو۔ اور کاش ایسا ہوتا (مگر آرزو کرنے اور آرزو
حق دعویٰ کرنے میں بڑا فرق ہے) کہ جمیع بیضا بطگیان فی الحال کی مداخلات
کے وسیلے سے روکی یا تدارک کیجاتیں بشرطیکہ ان مداخلات کا سواے اسناد
مذکور کے کوئی اور اثر نہ ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ او کی چند تاثیرات بدینہ اور قبضہ فوراً ظہور
میں آتیں مثلاً اون سے تشاہل اور تغافل کی ترقی ہوتی اور زندگانی کے قواعد
طبیعیہ میں جو اسی بات سے دریافت ہوتا ہے کہ سلسلہ جہان قواعد کلیہ کے
وسیلے سے جاری ہے شک عائد ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ اول تعلقات
ناورہ کے باعث جو پیشتر مسطور ہو چکے ہیں اون مداخلات سے تاثیرات بعیدہ
ظہور میں آتیں اور از بس عظیم بھی ہوتیں۔ پس ہم قیاس بھی نہیں کر سکتے کہ ان
مداخلات کا جبکی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب میں یہ کہے کہ
ایک زیون نتیجہ نئی مداخلات کے ذریعہ سے روکا جاسکتا تھا جب کبھی او کی ضرورت
عائد ہوتی مگر یہ پھر مبہم اور بادہوائی گفتگو کرنا ہے۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ سلسلہ دنیا
بوسیۃ قواعد کلیہ جاری رکھنے کے اور اس وسیلے سے نتائج حسنہ حاصل کرتے کے
وجوہات ہدیت مجموعی کی نظر سے خردمندانہ ہیں اور کیا معلوم کہ شاید اوس کے وجوہات
نہایت خردمندانہ ہوں اور بہترین نتائج اوس سے حاصل ہوتے ہوں۔ ہم ایسا
یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں دیکھتے ہیں کہ کل بیضا بطگیوں کا واقع ہوتے ہی
قواعد کلیہ کے وسیلے سے تدارک ممکن تھا یا قبل از وقوع اون کا اسناد ہو سکتا تھا۔
ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات سے ضرر پیدا ہوتے اور نیکی کا اسناد اور ظہور میں آتا
اور کیا معلوم کہ شاید یہ نسبت ضرر دکنے کے وے زیادہ ضرر پیدا کرتے اور نسبت

پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے۔ اور اگر یہی صورت ہے تو مداخلت نہ کرنا
 وجہ شکایت ہونے سے اس قدر دور ہے کہ اس کو رحمت کی ایک نظیہ سمجھنا چاہئے
 اس قدر تو مفہوم ہوتا ہے اور کافی ہے اور زیادہ تفتیش ہمارے ادراک کی رسائی
 سے بعید معلوم ہوتی ہے +

اعترض مگر شاید یہ کہا جاوے کہ بہر حال یہ کل محالات اور علقا
 فرضیہ ایسے ہیں جن سے ہم واقف نہیں اور ضرور ہے کہ ہم دین کے باب میں مثل
 اور معاملات کے اس کے موافق اپنی رائے دین جس سے ہم واقف ہیں اور
 باقی کو کالعدم سمجھیں۔ یا یہ کہا جاوے کہ بہر حال اون اعتراضات کے جواب میں جو
 دین پر کئے جاتے ہیں جو دلائل کہ اس مقام پر پیش کئے گئے ہیں از انجا کہ ان کا
 مدار بدرجہ اتم ہماری نادانیت پر ہے پس دے دین کے ثبوت کے ضعیف
 کرنے میں بطریق مساوی مستعمل ہو سکتے ہیں +

جواب لاکن اولاً اگرچہ کسی معاملے کی نادانیت کلی درحقیقت
 اس کے اثبات کے جمیع دلائل اور نیز اعتراضات کو بطریق مساوی بطل بلکہ مسدود
 کرتی ہے تاہم نادانیت جزئی کا یہ عمل نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہر کو کسی
 مرتبے کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہ خاصہ ہے لہذا ایسے مقاصد کے لیے
 ہو گا گو ہم از بس نادان واقف ہوں کہ راہ مناسب کو نسی ہے جس کے وسیلے سے
 دے مقاصد کا نتیجہ حاصل ہو گئے اور اس صورت میں اگرچہ ہماری نادانیت
 اون اعتراضات کا جواب ہو سکتی ہے جو اس کے طریق عمل کی نسبت کئے جاتے
 ہیں کہ بظاہر بین وہ طریقہ اون مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے معلوم نہیں

ہوتا تو بھی ہماری ناواقفیت سے اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد مد نظر تھے ہرگز
 ضعیف نہیں ہوتا ہے۔ پس دین کا ثبوت اس بات کا ثبوت ہے کہ خیر و شر میں
 تمیز کرنا حق تعالیٰ کا خاصہ ہے لہذا یہ بات بطور نتیجے کے نکلتی ہے کہ اوہ کی حکومت
 خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے اور ہر شخص نظر بحیثیت مجموعی اپنے اعمال کے موافق
 اجر پائیگا اور یہ ایک ثبوت اس بات کا ہے کہ مقصود اوہ کی حکومت کا یہی ہے۔
 مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت نہیں رکھتے ہیں کہ کون سا طریقہ مناسب
 ہے جس سے یہ مقصود کما حقہ حاصل ہو۔ اس لئے ہماری ناواقفیت اور اعتراضات کا
 ایک جواب شافی ہے جو پروردگار کے اہتمام پر ایسی بیضا بطلگیوں کے روارکنے
 کی نسبت کئے جاتے ہیں جو اس مقصد کے ظاہر میں مناقض معلوم ہوتی ہیں
 پس جبکہ عیان ہے کہ کسی شے کے اعتراض کی نسبت ہماری ناواقفیت جواب
 شافی ہو سکتی ہے اور باوجود اسکے اسکے ثبوت میں خلل واقع نہیں ہوتا تو جب
 کہ ثابت نہویہ دعویٰ کرنا کہ ہماری ناواقفیت جیسا کہ ادون اعتراضات کو جو دین
 کی نسبت کئے جاتے ہیں ضعیف کرتی ہے اسی طرح اسکے ثبوت کو بھی
 کرتی ہے عبت ہے +

ثانیاً اگر فرض کیا جائے کہ محالات اور تعلقات جن سے ہم واقف نہیں
 ہیں دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے میں اور نیز اعتراضات کے جواب میں جو
 دین پر کئے جاتے ہیں انصافاً پیش کئے جاسکتے ہیں اور اسوجہ سے دین کا ثبوت
 مشتبہ ہے۔ تاہم یہ دعویٰ گو اوہ کی تحقیر کیجادیے یا ضحیک لا کلام صحیح ہے کہ واجباً
 جو خیر و شر کی تمیز سے عائد ہوتے ہیں قائم رہینگے گو یہ امر یقینی نہ ہو کہ ہیئت مجموعی کی

نظر سے اوپر عمل کرنے یا اون سے انحراف کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا کیونکہ یہ واجبات بالبداهت اور ضرورۃً ہمارے دل کے قوت سے پیدا ہوتے ہیں بشرطیکہ ہماری تمیز فطری میں رذالت نہ آگئی ہو اور یہ ممکن نہیں کہ ہم اون واجبات کو توڑیں اور خود ہمارا نفس بہکولزم نہ ٹھہراوے۔ اور ذاتی فائدے کی نظر سے دیکھا جائے تو بھی ان واجبات کے یقینی ہونے میں شک نہیں ہے۔ کیونکہ گویہ بات مستتبہ ہو کر نیکی اور بدی کے نتائج آئندہ کیا ہونگے تاہم اونکے دے نتائج ہونا جو دین سکھاتا ہے کہ ضرور ہونگے قابل اعتبار ہے اور یہ معتبری حاقبت اندیشی کے لحاظ سے اس امر کو واجبات یقینہ سے کرتی ہے کہ جمیع سنایات سے پرہیز کیا جاوے اور بصداقت تمام جمیع حسات کے عمل میں زندگی بسر کیا جاوے +

لاکن مثالاً جوابات مسطورہ بالا جو دین کے اعتراضات کی نسبت دیئے گئے ہیں دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے میں بطریق متساوی مستعمل نہیں ہو سکتے کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالیٰ جہان پر غیر و شر کی تمیز کی بنا پر حکومت کرتا ہے تشبیہ عالم بقوت تمام ہکوا اس نتیجے کے نکالنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ حکومت ضرور کسی نظام یا آئین کی تابع ہوگی جو ہماری فہمید سے باہر ہے اور ہزاروں تشبیہات مخصوصہ سے واضح ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایسے نظام کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متعلق ہونے کے باعث ایسے مقاصد کے پورا کرنے میں مسدود معاون ہوں جنکی نسبت بہکوخیاں ہوا ہو کہ اونکے پورا کرنے کا وہ نہیں ہرگز میلان نہیں ہے بلکہ قبل تجربے کے یہ خیال ہوا ہو کہ یہ اجزاء اول مقاصد کے منافض ہیں اور اونکے باز رکھنے کا میل رکھتے ہیں لہذا ان تشبیہات سے واضح ہوتا ہے

کہ وہ طرز تقریر جو دین پر اعتراض کرنے میں آئی ہے مغالطہ دینے والی ہے کیونکہ
اون تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ یہ امر ہرگز غیر قابل اعتبار نہیں ہے کہ اگر ہم کل کو
سمجھ سکتے تو ہم پر واضح ہوتا کہ اون ایتریوں کا رد رکھا جانا جسکی نسبت اعتراض کیا گیا
ہے عدالت اور نگوئی کے موافق ہے بلکہ اونکی نظیریں کہا جاسکتے ہیں دیکھئے کہ یہ بات
دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہیں آتی جیسا کہ اوسکے اعتراضات کی نسبت صادق
آتی ہے لہذا اوس ثبوت کو ضعیف نہیں کر سکتی جیسا کہ ان اعتراضات کو ضعیف کر سکتی
حاصل کلام بیان مسطورہ بالا سے یہ بات باسانی دریافت ہوتی ہے کہ
اون اعتراضات کے جواب کی نسبت جو خالق کی ربوبیت پر کئے گئے ہیں اگرچہ
سرسری طور پر گفتگو کرنے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواب ہماری ناواقفیت سے
اخذ کئے گئے ہیں تاہم وہ محض ناواقفیت سے ہرگز اخذ نہیں کئے گئے بلکہ اوس
بات سے جسکو تشبیہ ہم پر ہماری ناواقفیت کی نسبت ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ تشبیہ
ہمکو یقین واضح ہوتا ہے کہ ممکنات اور انواع تعلقات طبیعت عالم سے ناواقف ہو
کے باعث ہم اسے دینے کے لائق نہیں ہیں اور جبکہ ہم اس قسم کے معاملات میں
اسے دینے یا اعتراض کرنا دعویٰ کرتے ہیں تو ہماری ناواقفیت ہمکو نتائج ظاہر
کی طرف لیجاتی ہے پس اسے باتیں جن پر اصرار ہو محض قیاسات نہیں ہیں جنکی
بنامحالات اور تعلقات غیر معلومہ پر ہو بلکہ عالم کی تشبیہ اوسکا خیال ہمارے دل میں
پیدا کرتی ہے اور سنجیدہ مزاج آدمیوں کی توجہ کو خواہ مخواہ اونکی طرف رجوع کرتی ہے
اور اونکو معتبر بھی ٹھہراتی ہے۔ لہذا ان باتوں کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت اور تجربہ
کے موافق اسے قائم کرنا ہے اور انہی التفات نکرنا اس امر کے خلاف ہے *

خاتمہ

جو کچھ اخیر باب میں بیان ہوا، کمواس بات پر مائل کرتا ہے کہ اس مختصر زندگی پر مبنی ہم ایسے سر تا پا مصروف ہیں اس طرح نظر کریں کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا علاقہ رکھتی ہے۔ یہ بات کہ جس عالم غیر محدود میں ہم پیدا کئے گئے ہیں آیا اس کے بعید تر حصوں سے ہم کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہیں یا نہیں مطلقاً مشتبہ ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے دیکھنے میں آتا ہے وہ زمانہ ماضی اور حال اور مستقبل کے کسی ایسے معاملات سے جو ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے متعلق ہے۔ پس گویا ہم ایک نظام کے درمیان جو محدود نہیں بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح فہم سے باہر ہے یعنی عتبات حالات گزشتہ و موجودہ و آئندہ کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور اس نظام میں لامحالہ کچھ نہ کچھ اسی قدر حیرت انگیز اور ہماری فکر اور قیاس سے باہر ہوگا جس قدر کوئی امر نظام دین میں حیرت انگیز اور بعید از قیاس پایا جاتا ہے اور کیا کوئی شخص جس کے حواس درست ہوں کہ گاہ کہ اس جہان کا بغیر ایک جہد اور حاکم مدبر کے پیدا ہوتا اور اس طرح جاری رہتا پر نسبت اس کے کہ جہان کا وجود ایسے موجود اور حاکم کے وسیلے سے ظہور میں آیا یا زیادہ آسانی سے فہم میں آتا ہے یا بر تقدیر تسلیم کرنے و وجود ایک حاکم مدبر کے یہ کہیگا کہ کوئی اور آئین حکومت ہے جو نسبت اس کے جس کو ہم متمیزہ کہتے ہیں زیادہ تطبیعی ہے اور زیادہ تر آسانی سے فہم میں آسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ عالم کے ایک موجود اور حاکم مدبر کا وجود تسلیم کئے بغیر کچھ بیان نہیں ہو سکتا کہ یہ عالم یا مخصوص وہ حصہ جس سے ہم تعلق رکھتے

ہیں کیونکہ وجود میں آیا اور کیونکہ اس کا سلسلہ اس طرح جاری ہے اور علیٰ ہذا القیاس
ایک حاکم میسر خیر و شر کا وجود تسلیم کئے بغیر نہ تو عالم کے پیدا کرنے کی علت عام کا
اور نہ منشا کا جو اس سے مد نظر رکھا گیا ہے کچھ بیان ہو سکتا ہے طبیعت عالم
کے ایک موجد مدبر اور اس جہان کے ایک حاکم طبعی کا ہونا ایک اصول ہے
جو اس رسالہ میں اس طور پر مسلم مانا گیا ہے کہ گویا وہ ثابت ہے اور لوگ اس
سے بیشتر واقف اور اس کے اثبات کے قائل ہیں۔ طبیعت عالم کے ایک موجد
مدبر کا تصور جو علل غائیہ مختلفہ سے ثابت ہوا خود کسی طرح کے ارادہ اور خاصہ
ذاتی پر دلالت کرتا ہے پس جس طرح سے کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ فطرت جو
اوسنے ہمیں عطا کی ہے ہم کو اس نتیجے کی طرف لیجاتی ہے کہ اس کا ارادہ اور اس کا
خاصہ نگوئی اور عدل اور خوبی سے موصوف ہے اسی طرح سے ہمارے دہم
گمان میں بھی نہیں آتا کہ سوائے اسکے اور اس کا ارادہ اور خاصہ اور کیا ہو سکتا ہے
بہر حال بوجہ اپنی اس ارادہ اور خاصہ کے جو کچھ کہ وہ ہو اوسنے اس عالم کو ایسا
بنایا اور اس کے سلسلے کو موافق اوس طریقے کے اور طریقوں پر ترجیح دیکے
جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذی حیات کے لئے اوس میں کوئی خدمت اور
حصہ معین کیا ہے۔ مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجالاتے ہیں اور بغیر کسی
طرح کا خیال کئے شکھ اور دکھ سے جو اونکے لئے مقرر کیا گیا ہے شکھی اور دکھی
ہوتے ہیں مگر مخلوقات کا جو ذی عقل سے مزین ہیں گاہے ان باتوں پر بلا فکر
کئے رہ سکتا محال معلوم ہوتا ہے اگر اس بات پر کہ ہم کہاں سے آئے ہیں فکر
نکریں تاہم اسپر کہ ہم کہاں جاتے ہیں ضرور فکر کریں گے اور اسپر کہ انجام کار اس

نظام مخفی کا جسمین ہم اپنے تئیں پاتے ہیں دیکھئے کیا بجسید نکلیگا اور اوس سے کیا
ظہور میں آویگا ایسا نظام جسپر ہمارا بہت کچھ نفع و نقصان یقیناً متوقف ہے اور
جسپر ممکن ہے کہ ہمارا نفع و نقصان قیاس و گمان کی رسائی سے بھی زیادہ متوقف
ہو۔ کیونکہ یہ نتیجہ محال لانا کہ ہم مرنے پر نیست ہو جائیگے بہت سی باتوں سے مرچکا
غیر معقول ثابت ہوتا ہے تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے
کہ ہمارے نفس کا دوسرے عالم میں زندہ رہنا محال تعجب نہیں ہے۔ اور اس
سے کہ ہم فی الحال ذی حیات ہیں ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم رہیں گے
جب تک کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی نہو اور از روئے عقل اور تشبیہ عالم
کے تو کوئی پائی نہیں جاتی) کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی۔ اس طرح کا
یقین گو کیسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیوں نہو ہرگز مسرت کا باعث ہو نہیں سکتا
ہے۔ مگر حق تو یہ ہے کہ سوائے کسی ایسے خیال کے کہ ہمارے اجسام کثیفہ ہمارے
عین تصور کئے جائیں (اور یہ امر تجربے کے خلاف ہے) اس یقین کی کوئی اور
وجہ پائی نہیں جاتی تجربے سے بھی ہم کو اس امر کی نادانی بخوبی واضح ہوتی ہے
کہ جسم اور زندہ فاعل کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے کے باعث یہ نتیجہ
محال لاجائے کہ جسم کا تحلیل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے۔ اور انکے ایک دوسرے پر
تاثیر نہ کرنے کے عجیب و غریب نظائر ہیں جو نتیجہ برعکس کی طرف لے جاتے ہیں۔
پس از روئے عقل جس قیاس پر ہمارا چلنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ہمارا نفس موت
کے بعد قائم رہیگا۔ اور کسی قیاس دیگر پر آئیں زندگی معین کرنا یا ممل کرنا نہایت
غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم کا نظام ایسا ہے کہ اوس میں

تکلیف کا موقع ہے اور نیز خوشی پیدا ہوتی ہے اور ہم تجربہ کرتے ہیں کہ ہم کسی قدر
 دونوں میں شریک ہیں اور چونکہ ہم بالضرور جانتے ہیں کہ ہم اعلیٰ درجہ کی تکلیف
 اور خوشی کی لیاقت رکھتے ہیں پس غیر فانی ہونے کی کل توقع خواہ زیادہ یقینی ہو
 یا کم ہماری امید و بیم کے میدان کو از حد وسیع کر دیتی ہے۔ اور علاوہ بران اس
 یقین کے خلاف کوئی ظن نہیں ہے کہ ہمارا آئندہ کا نفع یا ضرر ہمارے مال کی
 چال و چلن پر موقوف ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے حال کے نفع یا ضرر
 کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطبع ملتی ہیں
 اکثر اوقات بعد ارتکاب اذن افعال کے جسے دے فرداً فرداً ملتی ہیں اور بعد
 منقضى ہونے زمانہ بعید کے ظہور میں آتے ہیں۔ پس اگر باوجود غور اور فکر کے
 یہ بات مشتبہ رہتی کہ آیا اپنی مخلوقات کو راحت و رنج دینے میں طبیعت عالم کے
 موجد کا اونسکے افعال پر محاذ کرنا قرین قیاس ہے یا نہیں تاہم جبکہ ہم تجربے سے
 معلوم کرتے ہیں کہ وہ ایسا محاذ کرتا ہے تو کل معاملات کی فہمید جو اس نے
 ہمیں عطا فرمائی ہے ہر کوئی کسی ہتفسار دقیق کے معاد اور صاف صاف اس
 خیال کی طرف مائل کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ اسنے افعال حسنہ
 بالخصوص راحت اور قبیحہ سے رنج ملحق کیا ہے و یا اس خیال کی طرف کہ وہ بہت
 مجموعی کی نظر سے اونسکے جو نیکی کرتے ہیں جزا اور اونسکے جو بدی کرتے ہیں سزا دے گا
 اور تاکہ امر مذکور کی جہان کے نظام سے تائید ہو یہ کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی مخلوق
 طبعیہ جسکے ماتحت ہم اپنے آپ کو تجربے سے پاتے ہیں کسی نہ کسی طرح کی حکومت پر
 جو میز خیر و شر ہو خواہ دلالت کرتی ہے اور یہ کہ نیک اور بد افعال کی فی الحال

باب دوم

باب سوم

نہ صرف اس لحاظ سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید یا مضر ہیں بلکہ نیز بلحاظ نفس
 نیکی اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے اور یہ کہ نیکی و بدی بالذات اس بات
 کی مقتضی ہیں کہ افعال کی زیادہ تر جزا و سزا دی جاوے بہ نسبت اوسکے کہ فی الحال
 دی جاتی ہے اور اگرچہ یہ اعلیٰ مرتبہ کی عدالت گستری جسکی طرف عالم کی طبیعت اس
 طرح اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک عمل میں آنے سے باز رکھی گئی
 ہے تاہم یہ امر اودن تعرضات کے باعث ہے جو اس دنیا کی حالت سے اوس
 عدالت گستری کے عارض حال ہوتے ہیں اور بذاتہ عارضی ہیں اور جس طرح
 یہ باتیں پروردگار کے اہتمام طبیعی میں نیکی کے حق میں دیکھنے میں آتی ہیں اسی طرح
 اونکے مقابلہ میں بدی کی طرف سے کچھ کہانیں جاسکتا ہیں ایک نظام حکومت
 جسکی بناخیز و شرکی تمیز پر ہے علانیہ قائم اور کسی قدر جاری ہے اور جبکہ اس امر پر
 اور نیکی اور بدی کے میلان ذاتی پر کما حقہ لحاظ کیا جاتا ہے تو یہ خیال بالطبع
 پیدا ہوتا ہے کہ وہ نظام کسی حالت آئندہ میں کامل ہوتا جائیگا اور ہر شخص
 اوس میں اپنے اعمال کے موافق عوض پائیگا۔ اور اگر یہ امر اس طرچہ پر ہے تو حق
 تعالیٰ کی حکومت مینزہ کے ماتحت ہماری آئندہ کی بہبودی عام باوجود اوسکے
 حاصل کرنے کی مشکلات اور کوشش کے خطرات کے جو اس انتظام سے پیدا ہوں
 ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے بعینہ اوی طریقے پر جیسا ماتحت
 اوسکی حکومت طبیعیہ کے ہماری دنیوی بہبودی باوجود اوی قسم کی مشکلات اور
 خطرات کے ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے۔ کیونکہ ہماری اور اس
 دنیا کی جبین ہم رہتے ہیں اصل فطرت ہی کی وجہ سے ہماری حفاظت خود ہمارے

باب چہم

بالطبع تفویض کی گئی ہے یعنی ہمارا رویہ اور ہماری بہبودی خود ہمارے اوپر چھوڑی گئی ہے۔ اور عالم کی اوسی فطرت کی وجہ سے (مخصوص جبکہ اوسمین وہ معاملات جو انسان سے پیدا ہوتے ہیں شامل ہو جاتے ہیں) ہمارے اس امانت میں خیانت کرنے اور اس بہبودی کے کموٹے اور اوسمین غفلت کرنے اور اپنے آپ کو مصیبت اور تباہی میں مبتلا کرنے کے اسباب تحریریں پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان ہی اسباب تحریریں کے باعث ایسی روش جس سے ہماری دنیوی بہبودی حاصل ہو اختیار کرنے کی مشکلات اور ایسی روش جس سے اوسمین ناکامیاب ہو اختیار کرنا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایسا قیاس کرنے میں کہ اوس سعادتی اور اخروی کی نسبت جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی مشکل اور خطرہ ہو کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے۔ فی الحقیقت اس امر کے وجود کا ٹکٹہ سمجھنا کہ ہمارا ایسی حالت میں پیدا کیا جانا کیونکر ہوا ضرور ہماری فمید سے باہر ہوگا۔ مگر موافق دین کی تعلیم کے امر مذکور کی وجہ کسی قدر دریافت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت جو خیر و شر کی تمیز پڑتی ہے خاصہ نکوئی اور اتقا حالت آئندہ کے لئے جو ایک حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضرور لیاقت لازمی ہوگا جس طرح کہ اوسکی حکومت طبعیہ میں کسی نہ کسی خاصہ طرح کی لیاقتوں کی ہر حالت زیست کے لئے ضرورت ہے اور یہ کہ حالت موجودہ سے یہ منشاء نظر رکھا گیا ہے کہ وہ ہماری ذات میں اوس خاصہ کے ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ اب قابل غور ہے کہ طبعیت عالم کا یہ منشا اس بات پر بجا نظر کرنے سے از بس اعتبار کے لائق ہوتا ہے کہ یہ امر

صاف ظاہر ہے کہ ہم ہر قسم کی ترقی کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور پروردگار کی یہ ایک تعین عام ہے کہ ہم اصول عملیہ کی ترقی کرین اور اپنے نفس میں عادات فعلیہ پیدا کرین تاکہ اوس امر کی لیاقت جسکے ہم پیشتر مطلقاً ناقابل تھے حاصل ہو۔ اور کہ خصوصاً زمانہ طفولیت اور شباب سن تیز کے لئے ایک حالت تربیت بالطبع معین کیا گیا ہے اور یہ کہ جہاں موجود اخلاق کی تہذیب کے لئے بالخصوص لائق ہے۔ اور از انجا کہ مسئلہ جبر کی بنا پر حکومت ممیزہ اور حالت آئینہ کے کل تصور کی نسبت اعتراضات کئے جاتے ہیں لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہم کو گویا تجربے کی شہادت دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کی نسبت کئے جاتے ہیں عبث اور مغالطہ دینے والے ہیں۔ اور نیز اوس نے اپنی حکومت طبعیہ میں ہمارے کوتاہ بینی کے جمیع اعتراضات کے جواب پر جو اس کی حکومت ممیزہ کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں اشارہ کیا ہے اور اوس نے پیشتر حکومت ممیزہ کو حکومت طبعیہ کی تشبیہ کے ذریعہ سے ہم پر واضح کیا ہے +

بیشتم

باب ہفتم

یاد رکھنا چاہئے کہ یہ باتیں امور واقعہ سے ہیں اور چاہئے کہ حقیقتاً انسان کو بیدار کرین اور اپنی حالت پر اور اس بات پر کہ ان کو کیا کرنا مناسب ہے بتا مل تمام لحاظ کرنے پر آمادہ کرین۔ اور آدمیوں کا آپ کو امن و عافیت میں سمجھنا جبکہ وہ بیکاری یا اور نہیں تو زندان بے پردائی میں زندگانی بسر کرتے ہیں (اور اکثر ان میں سے اس مرض میں مبتلا ہیں) ایسی معطلی کی بات ہے کہ اگر معاملہ سنجیدہ نہ تھا تو قابل تضحیک تھا۔ اور دین کے قابل اعتبار ہونیکا ثبوت و تجربے اور

امور واقعہ سے جیسا بیان ہوا حاصل ہوتا ہے عقلاً اس بات کے لئے کافی ہے کہ انسان کو عموماً ہر طرح کی نیکو کاری اور تقویٰ کے عمل میں زندگی بسر کرنے پر آمادہ کرے بنظر اس سنجیدہ اندیشے کے گو وہ اندیشہ قدرے شک آمیز ہو کہ طبیعت عالم میں ایک انتظام راستی کی بنا پر قائم ہے اور بنابر ان عدالت آئندہ ہوگی بالخصوص جب ہم غور کرتے ہیں کہ بدی سے ادنیٰ فائدہ ہونے میں بھی کس قدر کلام ہے اور اس کے عمدہ سے عمدہ حقائق و فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہیں اور اگر زیادہ سے زیادہ باقی رہیں تو بھی ان کی مفارقت کس قدر جلد تصور ہے۔ کیونکہ جس طرح عقل کی رو سے اس بات کے دریافت کرنے میں کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہئے محض قوت شہوانیہ کی تحریک سے کسی شے کی نسبت تحریریں کئے جائے تو اس بحث میں کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ ویسا ہی بدی پر راغب کرنے کے اسباب جو حقا اور فائدہ قلیلہ اور مشتبہ اور چند روزہ کی امیدوں سے پیدا ہوتے ہیں درحقیقت ایسے ناچیز ہیں کہ اگر عقل کی نظر سے دیکھا جائے تو قریب قریب ہیچ معلوم ہوتے ہیں دین کی عظمت کے مقابلہ میں تو وہ پاستک میں بھی نہیں سماتے بلکہ کالعدم ہو جاتے ہیں۔ بدکاری میں زندگی بسر کرنے کی نسبت قوت شہوانیہ کا عذر ہو سکتا ہے مگر وہ اسکی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اور کہ یہ عذر کیسا بوج ہے اس بات پر لحاظ کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ ہم اسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جس میں اپنے قوائے شہوانیہ کے انقیاد کا خواہ مخواہ عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہم کو اس کے انقیاد کی ضرورت پڑتی ہے اور بلحاظ خیالات دنیویہ کے ہم کو اسی قسم کے بلکہ اسی قدر

عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہیں جیسا نیکی اور تقویٰ معاملات روزمرہ میں طلب کرتے ہیں۔ پس بدی کی طرف سے قوت شہوانیہ پر قادر نہ ہو سکنے کا عذر کرنا عبث ہے کیونکہ یہ کوئی وجہ معقول نہیں اور ایک عذر پرچ ہے لیکن وجہ جو فی الحقیقت دین کے قبول کرنے کی تحریک دیتے ہیں وہی اس کے حقیقی ثبوت ہیں جو خیر و شر میں ہماری تمیز کرنے والی طبیعت سے اور نور باطن کی تہا سے اور اس اور اک طبیعی سے جو ہم خدا تعالیٰ کے ایک حاکم نیکو کار اور داور اعظم ہونے کا رکھتے ہیں پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ طبیعت اور نور باطن اور اور اک ہم کو اسی کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ علاوہ اس کے انجیل کے ذریعہ سے زندگی اور بقا کا واضح ہونا اور آسمان سے خدا کے قہر کا انسان کی ہر طرح کی ناخدا ترسی اور ناراستی کے خلاف ظاہر ہونا ہدایات عقلیہ کی تائید کرتا ہے *



قطعہ تاریخ از متابع افکار صاحب عالی وقار جناب سید طاس لہم بیل صاحب
مولف نسخہ مفتاح التواریخ متخلص بن طاس

چون بتمامی رسید نسخہ تحقیق حق سعدی شیراز را گفتم بے عالی مقام بے مدد و غیر گفت از سر خیر و صواب	بہر سہ سہوی گشت دلم بقرار مصرع تاریخ گوے ہیچو در شاہو ہر ورقے دفتر معرفت کردگار
---	---

قطعہ تاریخ از جناب مولوی میر مد علی صاحب لکھنؤ ساکن اکبر آباد

کتاب حکمت و دانش کا ترجمہ کیا سر حقیقت و قلم و دکان و ثروت کو	جناب صاحب عالی دکھانے لے ہمال کردن بہم تو ہوتا رہی کامیاب سال
--	--

ولہ

کیا ہے جو صاحب نے یہ ترجمہ جو مشہور ہے نسخہ بوستان جو لے حرف منقوط کوئی تپش بدان شیخ کان پیش ازین گفشت	ہوے خوش او سے دیکھ کر کہ وہ ہے تاریخ آغاز اوس میں عیان نکلتی ہے تاریخ بس بے غلش جب حکمت و معرفت کا بہت
---	---

قطعہ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب بہت پوری مرحوم

چو دلیس فرزانہ و ہوشمند نمود از رو و فرسہ زانکی	عقیل و فہیم و ادیب و لایب مترجم کتاب بے عجیب و غریب
--	--

مضامین مخلق بفهم کسان
 پئے دفع امراض جہل و سفہ
 درین فکر بودم کہ تا رنج او
 کہ از غیب در زد سر و تنم بگوش
 تو بی ریب خوش بفرماش بخوان

ز الفاظ آسان او بس قریب
 بسی طرفه معجون رشفق طبیب
 بطرز عجیب بگرد نصیب
 نفقه ندائی لکوکای منیب
 خوشتر جمہ وہ کتابی عجیب